SYSTEME D'EMMANUEL KANT

PHILOSOPHIE TRANSCENDANTALE

*

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00256992 9

PHILOSOPHIE

TRANSCENDANTALE.

IMPRIMERIE D'ÉVERAT,
rue du Cadran, n° 16.

PHILOSOPHIE
TRANSCENDANTALE,

OU

SYSTÈME
D'EMMANUEL KANT,

PAR L. F. SCHÖN.

PARIS,

CHEZ ABEL LEDOUX, QUAI DES AUGUSTINS, N° 37;
ET CHEZ ALEX. JOHANNOT, RUE DU COQ-SAINT-HONORÉ, N° 8 bis.

1831.

B
2798
S366

Tout exemplaire qui ne porterait pas la signature ci-dessous sera réputé contrefait, et le contrefacteur poursuivi devant les tribunaux.

LIBRARY
1977
UNIVERSITY OF TORONTO

NOTICE BIOGRAPHIQUE.

Emmanuel Kant, né à Kœnigsberg, ville de la Prusse, le 22 avril 1724, mourut le 12 avril 1804, deux mois environ avant d'avoir atteint sa quatre-vingtième année. La vie de cet homme extraordinaire fait époque dans les fastes de la pensée : elle doit être bien connue de celui qui veut se pénétrer du système de ce grand philosophe.

La famille de Kant appartenait à la classe industrielle. Son père, d'origine écossaise, était sellier, et jouissait à Kœnigsberg de la meilleure réputation : on cite sa probité intacte, son horreur pour le mensonge, et son inflexible rigidité dans l'accomplissement de tous ses devoirs. L'épouse qu'il s'était choisie réunissait les mêmes qualités. L'exemple de toutes ces vertus eut la plus grande influence sur la vie de Kant; de là, la sévérité de ses principes envers lui-même; de là, sa constance dans la recherche de la vérité, dans l'investigation, dans les détails de son système philosophique. Dès son plus jeune âge il montra un goût prononcé pour les études sérieuses,

et il s'y livra avec tant d'ardeur qu'en peu de temps il surpassa tous ses condisciples dans la connaissance des langues, de la littérature, de l'histoire et des sciences physiques et mathématiques. Il se distinguait aussi par l'ordre et la persévérance qu'il mettait à suivre une vérité, à l'examiner sous tous ses rapports, et à la fixer sur des bases inébranlables, après l'avoir dépouillée de tous les prestiges dont trop souvent l'imagination se plaît à l'environner.

Kant avait une conversation enjouée, et s'il se permettait parfois des observations piquantes, il le faisait avec tant de finesse et tant d'aménité qu'il était impossible de s'en offenser.

Il ne sortit point de sa ville natale, et ses excursions ne dépassèrent jamais les environs de Kœnigsberg. Livré tout entier au plaisir silencieux de la réflexion, il aimait à se recueillir, et les jouissances du jeune âge, auxquelles il s'abandonnait quelquefois, n'exerçaient pas assez de puissance sur lui pour le détourner du besoin de méditer. Rien ne lui coûtait quand il voulait arriver à la solution d'un problème ou à la découverte d'une vérité. Cette ardeur infatigable n'altérait nullement sa santé.

Peu favorisé de la fortune, il fut obligé de donner pendant quelque temps des leçons particulières de belles-lettres, de mathématiques et de physique élémentaire.

En 1756, il commença à se faire connaître par une brochure de vingt-quatre pages seulement, sur la

véritable évalution des forces vivantes, dans laquelle il combattit victorieusement les démonstrations qui s'appuyaient sur les opinions de Leibnitz, de Wolff, de Bernouilli, d'Hermann, de Bülfinger et autres mathématiciens qui ont écrit sur la même matière.

L'année où il fut nommé maître en philosophie et répétiteur à l'université, il publia un second ouvrage qui fit plus de sensation que le premier par ses conceptions neuves et grandes. Dans cet ouvrage Kant affirme, d'après les lois du calcul et celles de l'excentricité progressive des planètes, qu'il existe d'autres corps célestes au-delà de Saturne : Herschell le prouva le 13 mars 1781, à l'aide du télescope. On trouve dans cet ouvrage des conjectures remarquables sur les nébuleuses, sur la voie lactée, sur les phénomènes de l'anneau de Saturne, etc.; conjectures que le génie observateur des astronomes a déjà commencé à confirmer. Sa théorie des vents, le traité sur les volcans de la lune, l'histoire des tremblemens de terre, ainsi que ses idées sur le mouvement et le repos des corps, fixèrent bientôt l'attention des physiciens. D'un autre côté, il offrit de nouveaux appâts à la curiosité des penseurs, en argumentant contre la fausse subtilité introduite dans le syllogisme, en se livrant à des recherches nouvelles sur le beau, sur le sublime, et en indiquant pour ainsi dire ce que la chimie peut espérer si elle marche hardiment dans la voie des découvertes.

Tout à coup paraissent les œuvres philosophiques

de David Hume (1); Kant les lit, s'indigne du scepticisme qu'elles renferment, et, abandonnant aussitôt les langues, la littérature, les sciences mathématiques et physiques qui lui promettaient de la gloire, il s'élance dans les profondeurs de la métaphysique; il sonde les mystères de la création, soumet à la plus rigoureuse investigation ses divers phénomènes; il étudie les systèmes inventés jusqu'à lui pour les expliquer, et donne naissance à ses belles découvertes sur la nature de l'entendement humain.

Avant d'exposer ces découvertes, il importe de jeter un coup d'œil rapide sur les systèmes philosophiques les plus remarquables des anciens et des modernes. En suivant ainsi la marche progressive de l'esprit humain, il sera plus facile d'apprécier la doctrine de Kant, de se faire une juste idée de ses immortels travaux, et d'entrevoir les conséquences de la grande révolution opérée par le *sage de Kœnigsberg* dans les sciences théorétiques.

Parmi les philosophes dont s'honore le peuple qui, le premier, s'éleva au sommet de la civilisation, on distingue Platon et Aristote. Leur doctrine offre le dernier terme du développement de l'intelligence chez les Grecs, et elle fut le centre commun autour duquel roulèrent les opinions et la morale de cette contrée si riche en brillans souvenirs.

---

(1) *Essays and treatise on several subjects.* London, 1768; 2 vol. *in*-4° et *in*-8°.

Platon, digne objet de l'admiration de ses contemporains, et dont le génie sublime rêva la perfectibilité humaine dans un état social basé sur la puissance des mœurs et la pratique constante de la vertu, a développé l'enthousiasme pratique de Socrate son maître, et l'a élevé au beau idéal. Il s'est emparé de la philosophie de l'Orient et de celle de Pythagore; il a su revêtir la première de la forme hellénique, et imprimer à la seconde le cachet de son esprit. C'est ainsi qu'il a produit le rationalisme, qui n'est, à proprement parler, qu'un mysticisme.

Le but suprême de la pensée, c'est la connaissance de l'*être* et de la réalité, autrement dit, c'est la vérité. Cette connaissance donne à l'homme la conviction de sa haute destination à se rapprocher de Dieu, à lui ressembler (ὁμίωσις Θεῶ). La pensée et la connaissance sont identiques; le général dans les connaissances est la même chose que l'être dans les idées (τὸ ἀεὶ κατὰ τὰ ἀυτὰ ὡςαύτως ἔχον). Platon croyait la raison capable d'engendrer des idées sans le secours des objets sensibles et des connaissances expérimentales. Pour porter l'activité de l'ame au-dessus du monde physique et pour la placer dans une sphère toute d'intelligence, il a complétement négligé de séparer les idées qui surgissent de la raison de celles qui tirent leur origine de l'entendement comparatif; il a rejeté les connaissances acquises par les sens et a seulement reconnu les objets sensibles comme propres à développer les connaissances rationnelles.

La philosophie seule mérite le nom de science;

elle est la connaissance du principe général et éternel de l'absolu (ἀνυπόθετον) et de ce qui est conditionnel, dépendant et soumis; les êtres finis et l'infini. Dieu contient le principe, est le lien commun de l'harmonie qu'il y a entre ces idées et les objets. C'est à Platon que l'on doit la première distinction de tout ce qu'il y a de général et d'essentiel dans la pensée d'avec ce qui n'y est qu'accidentel. C'est aussi lui qui établit le premier des idées de matière, de forme, de substance et d'accident, cause et effet, cause de la nature et cause libre. Il a développé aussi les attributs de Dieu ; mais ce qu'il dit sur la matière, sur l'ame du monde, et en général sur la cosmologie, est obscur, renferme des contradictions et fait supposer que ce sont des idées empruntées, auxquelles Platon n'a pu ni su donner de la clarté. Quoique l'on puisse accuser une pareille doctrine de manquer d'ensemble, et que l'on soit en droit de reprocher à son auteur de s'y montrer plutôt en poète qu'en véritable philosophe, on ne peut néanmoins s'empêcher d'avouer qu'il a une grande profondeur dans la pensée, et de lui reconnaître le mérite d'avoir créé la métaphysique et la psychologie.

Aristote s'est élancé dans une route opposée à celle suivie par son illustre maître. Doué d'une sagacité prodigieuse et de cet esprit d'analyse et d'observation qui ne s'arrête point quand il faut pénétrer dans les secrets de la nature et se rendre compte des lois qui la régissent, il n'admet d'autres connaissances que celles qui émanent des faits et résul-

tent de l'expérience. L'entendement comparatif est, à ses yeux, la faculté par excellence; aussi a-t-il substitué l'*empirisme* au *rationalisme* de Platon, et donné de la sorte une nouvelle étendue aux sciences philosophiques. La théorie des idées de Platon n'a pu satisfaire son esprit positif et scrutateur; elle lui a paru insuffisante pour expliquer les problèmes qui se présentent dans la variété infinie des objets sensibles. Il a vu qu'il fallait d'autres principes, d'autres liens entre la raison et l'expérience, entre ce qui est durable dans la raison et ce qui est variable dans les phénomènes de la nature. Il distingue la perception (ἀισθησις), la mémoire (μνμη) et l'imagination (φανταςία), l'opinion (δόξα), la pensée (νόησις), l'entendement (διάνια), la raison (λογὸς). D'après lui, la connaissance commence par la perception et l'expérience (ἀισθησες, εμπειρια), d'où naît la science, (ἡ τέχνη ἡ ἐπιςήμη), au moyen du raisonnement, en remontant du particulier au général (ἐπαγωγή, ἀπόδειξις ἐκ τῶν καλὰ μέρος). La philosophie est la connaissance de l'être des choses. Le principal mérite d'Aristote est d'avoir développé la logique et de l'avoir établie sur une base solide comme clef de toutes les sciences. Il distingue dans l'entendement deux conditions, l'une passive et l'autre active : la première est l'aptitude à percevoir les formes des objets, la seconde celle de percevoir les formes des formes, ou catégories (ἡ ὀυςια, τι εστι; τὸ ποςὸν, τὸ ποιὸν, πρὸς τι, πᾶ, πὸτε, κεῖςθαι, ἔκειν, ποιεῖν, πάσχειν; *substantia*, *quantitas*, *qualitas*, *relatio*, *ubi*, *quando*, *situs*, *habitus*, *actio*, *passio*).

Aristote ne parle pas du principe qui l'a guidé et de la voie qu'il a suivie pour trouver ses catégories ; mais il est certain qu'il y est arrivé par l'abstraction. Il les déduit toutes de la substance, en combinant la première avec chacune des autres. La *substance* pouvant être divisée donne la *quantité*; sa forme donne la *qualité*; son rapport à un sujet produit la *relation* ; la substance existant quelque part donne l'*ubi* ; dans quelque temps, *quando* ; de la substance et la qualité vient *agere*, *pati*; la substance et la relation des parties de corps entre elles donnent le *situs* ; la relation externe donne le *habere*. Il en a encore ajouté cinq autres.

Le défaut de ces catégories vient d'abord de ce qu'elles ne sont appuyées sur aucun principe qui en puisse démontrer la légitimité; elles peuvent ensuite être réduites aux quatre premières. Enfin, elles servent plutôt à classer par ordre les connaissances acquises qu'à en acquérir de nouvelles. Kant ayant trouvé que leur nécessité n'était nullement démontrée, qu'elles contenaient des répétitions, et que le temps et l'espace n'étant pas des idées, mais bien des intuitions, ne pouvaient y avoir leur place, les a toutes rejetées.

Quant au rapport du monde à une cause créatrice et hors de lui, rapport que la raison indique, Aristote ne s'en sert que pour expliquer le mouvement de la matière.

Le contemporain de ce grand homme, le systématique et savant Pyrrhon, d'Élée, a renversé le

dogmatisme et l'a remplacé par le scepticisme. D'après lui la certitude de connaissance n'est pas possible. Les idées varient suivant la disposition du sujet pensant, suivant que l'impression est plus ou moins forte, que l'objet est plus ou moins en contact avec les sens. Nous ne pouvons pas porter des jugemens sur les objets ; nous devons toujours les suspendre.

Repoussé par le dogmatisme des Stoïciens, le scepticisme fut rétabli deux siècles après Pyrrhon, par Enésidème de Knosse et défendu avec beaucoup de sagacité et de conséquence. Il continua pendant près de deux cent trente ans, jusqu'à Sextus Empiricus, avec lequel a fini la plus belle époque de la philosophie grecque.

Depuis ce temps elle a éprouvé les plus étranges vicissitudes; elle a traversé les siècles d'obscurité, de fanatisme et de barbarie sans pouvoir, par ses rayons vivifians, écarter les épaisses ténèbres qui couvraient l'humanité tout entière. Tous les germes de la spéculation paraissent étouffés jusqu'au commencement du neuvième siècle, où le dogmatisme d'Aristote fut de nouveau rétabli par la philosophie scolastique et regna jusqu'au seizième siècle.

A cette époque on sentit le besoin d'une base plus solide pour la philosophie. L'esprit humain commence à se débarrasser des chaînes de la philosophie esclave de la hiérarchie; la raison se fait jour à travers les nuages des doctrines, et reprend ses droits à la spéculation indépendante et libre. Des hommes élevés, les Copernic, les Kepler, les Galilée, font de

nouvelles conquêtes dans les sciences naturelles et l'astronomie. Campanella et Bruno combattent avec des armes différentes le despotisme de la philosophie d'Aristote.

Depuis Platon il n'y avait pas eu de philosophe comme Jordano Bruno, qui fut également remarquable et intéressant par son esprit, ses connaissances et son infortune. Son système est le *Panthéisme;* il est créé avec une hardiesse d'esprit et une grande force ; il entraîne par la puissance de la persuasion. L'être absolu est au-dessus de toute idée, parce qu'il n'y a en lui ni composition ni différence ; son être et sa volonté sont nécessaires; ils sont déterminés par sa nature. Cette nécessité est aussi la liberté absolue. Dieu se manifeste d'éternité en éternité par des créations infinies. Ce ne sont pas les accidens, les phénomènes, mais leur *substratum* qui est divin et éternel. Malgré de tels principes, Bruno, l'étonnant, l'admirable Bruno fut accusé comme hérétique et brûlé à Rome, le 17 février 1600.

Bientôt une nouvelle lutte s'engage. Le dogmatisme empirique d'Aristote fut de nouveau attaqué et défendu : il remporta encore la victoire et la conserva jusqu'au moment où parut Descartes.

Riche de vastes connaissances physiques et mathématiques, le savant auteur du *Discours de la Méthode* (1) s'efforça d'ériger la philosophie en science

---

(1) *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et rechercher la vérité dans les sciences.* Amsterdam, 1637; *in*-4°.

d'évidence. Partant de la conscience et de la pensée, qu'il regarde comme fait, il conclut à l'existence par cet enthymème, *cogito, ergo sum*. Dieu, créateur de l'univers, est infini; l'univers et sa substance sont finis, et ont leur fondement en Dieu. L'ame est un être pensant, simple, immatériel et par conséquent immortel. Il y a des idées innées et des idées acquises. A proprement parler, la marche synthétique de Descartes ne s'est pas élevée au-dessus de la philosophie scolastique. Le principe dominant de son système n'est autre chose que celui des *Réalistes:* le général est l'essence et le principe substantiel des objets. En connaissant l'un, on connaît nécessairement les autres. La preuve de la différence de l'ame et du corps qui résulte de ce système n'est pas d'une grande force et conduit à l'idéalisme. Par le *cogito, ergo sum*, Descartes regarde l'existence comme donnée par l'expérience; la preuve en est qu'il ne veut point admettre la majeure : *tout ce qui pense existe*. Or, si l'existence est donnée par l'expérience, le moi est nécessairement déterminé par l'expérience, et Descartes se contredit en avançant que l'existence des objets extérieurs ne peut pas être prouvée. Si les objets extérieurs sont douteux, l'existence du moi doit l'être aussi.

Un penseur d'un ordre élevé, joignant à un esprit profond des connaissances vastes et solides, Spinosa, parut ensuite et donna naissance à une philosophie fort remarquable sous tous les rapports. Selon lui il n'y a qu'une seule substance, c'est Dieu, essence in-

finie avec les attributs infinis de l'étendue et de la pensée. Tout ce qui est fini n'est qu'un mode de l'étendue infinie et de la pensée infinie. La substance est le principe de tous les êtres, elle est incréée, elle existe par cela même. L'entendement fini et la volonté finie ne sont que des modifications de l'intelligence infinie; toutes les modifications, tous les objets, toutes les pensées finis sont en relation avec la pensée absolue qui est en Dieu. Dieu est la cause persistante. Il n'existe point de causalité libre, il n'y a qu'une causalité d'après les lois de la nature : ainsi tout est nécessaire et rien n'est accidentel. La nécessité est réunie en Dieu avec la liberté, parce qu'il est la seule substance et qu'il ne peut être limité par une autre. L'idée immédiate d'un objet réel en est l'ame, l'objet lui-même en est le corps. Ce système ne nous apprend pas comment l'infinité des modifications finies doit nécessairement résulter des attributs infinis de Dieu; on y voit les idées de l'entendement confondues avec les connaissances réelles, et l'auteur fait de vains efforts pour établir la liberté malgré la nécessité absolue de l'existence des objets.

Le panthéisme de Spinosa fut bientôt remplacé par l'empirisme de Locke. L'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* (1) voulut introduire dans la philosophie les idées du chancelier Bacon; il leur donna plus de développement, et bientôt la lucidité

---

(1) Publié à Londres en 1690, *in-folio* traduit en français par Coste, en 1800.

de ses travaux, la sagacité de ses investigations lui attirèrent de nombreux disciples. Il nie les notions innées; les sens et la réflexion sont pour lui l'unique source des connaissances et de la vérité. Nos idées sont simples ou composées; les premières sont réelles et correspondent à des objets existans; l'ame, ainsi que le disaient les Stoïciens, est une table rase qui les reçoit sans y rien ajouter; les secondes sont le résultat de l'abstraction. Les principes des connaissances et de la pensée, même celui de non-contradiction, selon Locke, sont tous dérivés des sensations. Son analyse ne regarde que la matière de la pensée et non sa forme; elle est incomplète, insuffisante, parce qu'elle s'arrête aux objets moins composés : il fait dériver toutes les connaissances de l'expérience. C'est cependant sur ce fondement fragile qu'il appuie la démonstration de l'existence de Dieu, celle de l'ame, etc., et qu'il établit l'étrange inconséquence de sa métaphysique.

Une admiration profonde, un enthousiasme presque général signalèrent l'apparition du système de Leibnitz. Philosophe et mathématicien, ce grand homme a enrichi les sciences théorétiques de nombreuses découvertes. Voici les points saillans de sa doctrine : il existe des idées indépendantes de l'expérience, qui ont leur unique source dans l'esprit humain lui-même; les idées sont obscures ou lucides, confuses ou coordonnées. Confuses, elles dérivent des sens; coordonnées, elles appartiennent à l'entendement seul. Le principe de non-contradiction est la

pierre de touche de la vérité; on y arrive par l'analyse, en réduisant le composé à ses élémens. Les vérités contingentes sont prouvées par le principe de la raison suffisante, laquelle nous mène à une cause absolue placée hors de la série des êtres contingens. Les idées qui se rapportent aux objets extérieurs à l'ame sont en harmonie avec ces objets, autrement elles ne seraient que des illusions. La raison suprême des principes nécessaires est en Dieu, source de toute vérité, nécessaire et éternelle. La théorie des monades devait concilier les systèmes les plus opposés, en effacer les différences, en éteindre les discussions, et établir ainsi la paix dans le monde philosophique, mais il en fut tout autrement. Comme c'est un fait qu'il y a des substances composées, il faut aussi qu'il y en ait de simples. Le simple est le principe du composé, et les sens ne pouvant le reconnaître distinctement, nous regardons l'élément simple comme composé. Toutes les substances sont simples et invariables; elles renferment la cause des changemens ou accidens. Les substances ont des qualités qui les distinguent les unes des autres : la ressemblance de deux substances est impossible (*principium indiscernibilium*); et comme il n'y a d'autres qualités intérieures que les perceptions, il faut que les monades soient des forces intellectuelles tendant sans cesse à leur faire changer de place. Dieu est la cause suprême de toute connaissance, de toute réalité, de toute existence : donc il y a des monades primitives, infinies, et des monades limitées qui se

distinguent entre elles par la puissance et la qualité de leurs perceptions. Les monades sans perception sont les corps inertes ; les animaux, des monades n'ayant qu'une perception confuse ; les êtres rationnels, les esprits, des nomades à perception distincte : Dieu les renferme toutes, il est la monade absolue. Leibnitz, employant son vaste génie à des études de de tout genre, n'a malheureusement développé que la partie théorétique de son système ; la partie pratique est demeurée imparfaite, la matière n'y est réellement qu'effleurée.

Quelques années après Wolff est venu compléter le dogmatisme de Leibnitz, et lui donner plus de rigueur en en revêtant les propositions des formules mathématiques. Cependant, le développement successif de l'intelligence humaine et la maturité de ses forces rationnelles dévoilèrent peu à peu les défauts de ce système. On reconnut bientôt que son inventeur avait arbitrairement avancé que l'essence des objets peut être connue par la pensée seule, qu'il avait eu tort de n'admettre pour principe de nos connaissances que l'élément simple de la faculté intellectuelle ; de même que Locke, suivant une voie opposée, ne voyait ce principe que dans l'élément simple des sens. Si ce dernier a méconnu l'entendement et les connaissances qui lui sont propres, Leibnitz a, de son côté, trop méprisé l'intuition ; il l'a pour ainsi dire intellectualisée : c'est ainsi qu'il a confondu le possible avec le réel. La conséquence nécessaire de ses hypo-

thèses est le *déterminisme* qui détruit toute liberté dans les êtres rationnels.

Ce qui a surtout contribué le plus à discréditer le système de Leibnitz, c'est le scepticisme de Hume. A l'instar de Locke, son compatriote, l'Anglais Hume prit pour point de départ l'expérience ou l'empirisme; mais, plus conséquent que son devancier, il arriva à un autre résultat, au scepticisme, qu'il expose avec autant de clarté que de précision. Il est assez bizarre et presque incompréhensible qu'on ait tant étudié la doctrine de Locke en France et qu'on ait négligé entièrement celle de Hume, dont le nom y est à peine cité sous le point de vue de la philosophie; nous n'hésitons cependant pas à le placer au-dessus de l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain;* il est, à n'en pas douter, l'un des philosophes qui ont porté dans l'étude de l'homme la plus pressante sagacité, la logique la plus rigoureuse. Selon Hume, les idées sont les copies des sensations. Les objets sur lesquels s'exerce la raison sont, ou le rapport entre les idées, ou des faits fournis par l'expérience. La certitude repose sur les sensations, sur la mémoire et sur les raisonnemens résultant de la synthèse de la causalité. Cette dernière ne peut dériver que de l'habitude et de l'association des idées; or nous n'avons aucun droit de réunir deux événemens hétérogènes de l'expérience A et B pour établir la synthèse nécessaire de cause et d'effet. De là vient que les propositions de la métaphysique ne sont qu'accidentelles, et qu'en général on ne possède pas de véritable métaphysique.

Il n'y a aucun moyen de prouver par des principes suffisans les objets qu'elle enseigne ; les connaissances mathématiques seules portent le sceau de l'évidence, car les connaissances expérimentales ne reposent que sur un instinct qui peut tromper.

Tel est le cercle que la philosophie a parcouru depuis Platon ; elle a commencé par le dogmatisme, qui s'est divisé en rationalisme et empirisme ; le scepticisme vint ensuite détruire l'un et l'autre, et ne laissa derrière lui que des ruines. Chaque jour on voyait diminuer l'amour de la philosophie, chaque jour on voyait disparaître l'intérêt qu'elle inspirait, quand parut un des plus profonds penseurs, un de ces hommes extraordinaires que la nature n'accorde que rarement à l'humanité. Ce puissant génie fut Kant ; c'est à lui qu'il était réservé de réformer la philosophie, d'imprimer à la raison une direction nouvelle, et de lui indiquer une marche différente de celle qui a été suivie jusqu'alors. Il exploita les vastes ressources de son génie, débrouilla le chaos et porta la lumière sur les grands problèmes qui, depuis deux mille ans, agitent les esprits ; il créa cette philosophie transcendantale que par modestie il nomme philosophie critique.

Profondeur dans les vues, haut intérêt dans les problèmes examinés, entraînement et conviction dans leur solution, puissance et rigueur dans leur démonstration, tels sont les droits qu'il a à notre admiration, à notre estime ; mais il est impossible de se défendre d'un sentiment plus profond encore,

quand on le voit terrasser l'athéïsme, le fatalisme, le matérialisme, et établir victorieusement les preuves consolatrices de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'ame. C'est à Kant qu'il appartenait d'ériger la philosophie en science positive, et de l'asseoir sur une base solide. Il a débarrassé cette science des élémens qui lui sont étrangers, et des défauts qui fourmillaient dans les théories philosophiques ; théories plus ou moins brillantes, théories élevées, combattues et renversées presque en même temps.

Kant cherche à découvrir la cause de cette versatilité, et il trouve que le *dogmatisme* part de connaissances et de principes dont l'origine et la légitimité ne sont pas constatées ; que l'*empirisme*, tout en n'admettant pas d'autres principes que ceux fournis par l'expérience et par la sensation, les applique aux objets placés hors de la sphère de l'expérience ; que le *scepticisme*, quoique plus conséquent, en tirant les connaissances de la même source, refuse à la raison la connaissance absolue d'aucun principe, en sorte que, ébranlant toute vérité, et sapant tous les autres systèmes, il n'est, à proprement parler, qu'un néant de doctrine.

Ces étranges vicissitudes, cette fâcheuse instabilité d'une science qui renferme tout ce qu'il y a de plus digne de fixer les méditations de l'homme, ne pouvaient donner aux doctrines qu'elle enseigne la certitude nécessaire, ni le caractère auguste qui leur convient ; d'un autre côté, elles attestaient à tout esprit attentif la fausse route frayée jusqu'alors : ce sont

elles qui déterminèrent le sage de Kœnigsberg à la ramener dans la bonne voie. De vastes connaissances, l'habitude de bien voir, un caractère ferme, un amour constant pour la vérité, voilà ce qui rendait Kant capable d'exécuter ce projet hardi.

Pour établir la métaphysique sur une base solide, il importe de bien connaître la source, l'usage et la légitimité de nos connaissances. Une analyse des facultés humaines est ensuite nécessaire pour découvrir les lois suivant lesquelles nos connaissances sont acquises. Ces lois une fois trouvées, on tient dans les mains le premier anneau de la grande chaîne de principes qui forme l'ensemble de toute métaphysique durable, j'allais dire éternelle. Cette analyse, Kant l'appelle *critique de la raison pure*, parce que nos facultés y sont considérées isolément, sans égard aux causes extérieures qui contribuent en partie à produire nos connaissances. C'est la partie théorétique du système; elle offre deux divisions : la première comprend tous les élémens nécessaires aux synthèses *à priori*, c'est-à-dire aux jugemens et aux connaissances qui précèdent l'expérience; elle renferme l'esthétique, ou théorie de la sensibilité, du temps et de l'espace inconnue avant notre philosophe, la logique, l'analytique ou l'art de mettre en jeu les ressorts du jugement. La seconde division fournit les diverses méthodes de ces synthèses. Toutes deux sont nommées *transcendantales*, parce qu'elles embrassent les connaissances qui précèdent l'expérience et qui la rendent possible.

Nos connaissances sont de deux sortes. Les unes sont tirées de l'expérience et en dépendent essentiellement, tandis que les autres n'en dépendent pas et ont leur source dans l'être pensant (je dois prévenir qu'il ne s'agit point ici des idées innées). L'expérience est cause de leur manifestation, mais non pas de leur origine; elle ne peut que les développer et non les engendrer. Ainsi les premières sont empiriques, *à posteriori*, contingentes; les secondes sont rationnelles, *à priori*, nécessaires.

Les jugemens sont analytiques ou synthétiques. Dans les premiers, le sujet contient l'attribut; dans les autres, l'attribut est toujours différent du sujet. Lorsqu'on dit, par exemple, le parallélogramme est une figure à quatre côtés parallèles, deux à deux, c'est un jugement analytique développant et appliquant le sujet, mais qui n'augmente point nos connaissances. Un jugement synthétique, au contraire, les agrandit en nous montrant une chose nouvelle, une chose qui n'était point contenue dans le sujet, tel est celui-ci : dans un triangle rectangle, le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des autres côtés. Les propositions de la géométrie, de la statique, de la mécanique sont synthétiques, *à priori*, nécessaires; celles de la physique et de la chimie, au contraire, ne le sont pas, elles embrassent un certain nombre de cas, jamais tous les cas possibles.

La légitimité des jugemens analytiques repose sur le principe de non-contradiction; l'attribut étant contenu dans le sujet, l'attribut doit s'accorder avec

lui, autrement il y aurait contradiction. Pour les jugemens synthétiques *à posteriori*, c'est sur la perception qu'est fondée leur légitimité. Mais quel est le principe qui donne autorité aux jugemens synthétiques *à priori?* Toute la métaphysique est dans la solution de ce problème. Kant l'a trouvée cette solution, et désormais il n'est plus permis d'admettre avec le dogmatisme suranné que ce sont *les objets qui imposent des lois à l'entendement*, puisque ce philosophe a prouvé que C'EST, au contraire, L'ENTENDEMENT QUI DONNE NÉCESSAIREMENT DES LOIS AUX OBJETS. Ces lois, notre entendement les possède antérieurement à toute expérience, et si elles se trouvent dans les objets, c'est qu'elles y sont telles que notre entendement les y a transportées.

Toute synthèse objective, c'est-à-dire tout jugement porté sur un objet d'expérience, n'est possible que par l'intuition. A qui est due cette intuition? à notre capacité de recevoir les impressions, à notre *réceptivité*. Mais il faut ensuite que ces intuitions isolées soient recueillies, et une fois réunies, qu'elles soient réduites à l'unité. Qui jouit de cette faculté? L'activité de l'être pensant *par la spontanéité* qui lui est propre et qui constitue l'*entendement*. Ce qui correspond à l'intuition est la *matière*; l'ordre dans lequel les intuitions sont recueillies et réunies en est la *forme;* l'objet est le *phénomène*.

La forme de l'intuition n'étant pas dans les objets perçus, mais bien dans l'être percevant et pensant, Kant l'appelle *intuition pure et à priori*, ou forme de

la sensibilité, c'est-à-dire forme dont la sensibilité revêt les objets pour qu'ils soient perceptibles. Les intuitions pures sont le temps et l'espace.

Pour qu'une synthèse ait de la validité, l'entendement doit lui donner le caractère de la nécessité, caractère que l'intuition seule ne saurait imprimer, puisqu'elle nous apprend bien qu'un objet est, mais non qu'il est nécessairement. La nécessité dont l'entendement revêt les notions fournies par l'intuition est précisément la *catégorie* ou loi de l'entendement. Les catégories sont les formes de l'entendement; elles existent *à priori*, et sont au nombre de douze, comme les jugemens par lesquels se manifestent les opérations de l'entendement et sur lesquels elles sont basées, savoir : trois *jugemens de quantité*, l'individuel, le pluriel et l'universel; trois *jugemens de qualité*, l'affirmatif, le négatif et le limitatif; trois *jugemens de relation*, le catégorique, l'hypothétique, le disjonctif; et trois *jugemens de modalité*, le problématique, le jugement d'assertion et le nécessaire. De là résultent les catégories qu'il faut entendre dans un sens différent de celui qu'Aristote leur a donné.

Unité,	pluralité,	universalité,
réalité,	négation,	limitation,
substance,	causalité,	communauté,
possibilité,	être,	nécessité.

Telles sont les catégories de Kant; par elles, l'expérience devient possible; ce n'est qu'en les appli-

quant aux objets sensibles qu'elles ont de la réalité ; autrement elles ne sont que des *pensées* et non pas des *connaissances*. Il en est de même des intuitions, sans catégories elles ne peuvent avoir aucune sorte de validité.

Si l'on veut rapporter les catégories aux intuitions, dont elles diffèrent essentiellement, il faut qu'il y ait entre les unes et les autres une certaine homogénéité qui leur serve de lien commun : ce lien est l'espace et le temps qui se trouvent des deux côtés. Ainsi la connaissance n'est, comme on le voit, rien autre chose que l'idée rapportée à une intuition. En effet, les intuitions n'étant possibles que par le temps et l'espace, il est évident que nous ne pouvons connaître que ce qui est dans l'espace et dans le temps, ou, en d'autres termes, nous ne pouvons connaître que les phénomènes. Quant aux objets placés hors du temps et de l'espace, aux noumènes, aux choses en elles-mêmes, il ne nous est point donné d'arriver jusqu'à leur connaissance.

Cette théorie constitue l'*idéalisme critique*.

L'*idéalisme sceptique* de Descartes soutient que la réalité des objets ne peut être prouvée ; l'*idéalisme absolu* de Barkley nie entièrement l'existence de ces objets ; l'*idéalisme critique* de Kant la prouve au contraire, mais avec cette restriction que nous ne pouvons savoir ce que les objets sont en eux-mêmes. Cette limite est celle que la critique indique à la raison spéculative.

Cependant la raison s'efforce de franchir cette li-

mite ; il est de sa nature de chercher dans la synthèse des connaissances la totalité ou l'unité absolue pour arriver à un principe qui ne soit plus dérivé, mais bien le principe absolu. Ne le trouvant pas dans les objets sensibles, elle se jette dans les spéculations métaphysiques, et dès qu'elle abandonne le champ de l'expérience, elle cède aux illusions et tombe de contradictions en contradictions : c'est ce que Kant a démontré dans ses antinomies (1), où la raison prouve avec une force égale le pour et le contre sur le même objet. Il en tire cette conséquence que la raison est *régulative* et non pas *constitutive*, c'est-à-dire qu'elle admet nécessairement les idées métaphysiques, mais seulement pour découvrir l'unité systématique dans le monde sensible, et non pas comme connaissance, puisqu'il nous est impossible de connaître les noumènes, ce qui porte un coup mortel à l'athéisme, au matérialisme, au fatalisme. On ne peut rien avancer de légitime sur ce qui fait le fond de ces doctrines.

Tel est, en peu de mots, le résumé de la *Critique de la raison pure* ; la *Critique de la raison pratique* s'y rattache essentiellement. Kant y démontre par des argumens irrésistibles que les idées de Dieu, de l'ame immortelle, admises par la raison spéculative, acquièrent les caractères de la certitude la plus forte, la plus invincible.

---

(1) *Critique de la raison pure.*

En tant qu'elle détermine notre volonté, la raison est pratique. Or c'est un fait incontestable que tous les êtres rationnels reconnaissent la différence entre le bien et le mal, le juste et l'injuste. La *moralité* est une loi profondément gravée dans le cœur humain, et la conscience la moins développée ne saurait la méconnaître : de là résulte que nous sommes libres, ou, en d'autres termes, que la cause de nos actions est en nous-mêmes, qu'elle est indépendante des objets extérieurs. En effet, la morale nous commande des actions qui sont impossibles sans la liberté ou la causalité indépendante qui nous est donnée avec la raison. Les obligations imposées par la morale sont générales et nécessaires, et le but auquel tend leur accomplissement a le même caractère de généralité et de nécessité. Ce but est absolu, c'est le plus conforme à la raison ; ce n'est plus un moyen, mais un terme dont l'expression est toute dans ces deux mots *morale* et *vertu*.

La loi rationnelle qui nous ordonne de tendre sans cesse à ce but est un fait incontestable ; mais puisqu'il nous est impossible comme *êtres rationnels physiques* de toucher ce but ici-bas, il faut de toute nécessité que nous puissions l'atteindre autre part comme *intelligence*, il faut donc qu'une partie de nous-mêmes, que l'*ame* soit *immortelle*.

De plus, il importe que ces efforts que nous avons à faire pour y arriver soient en harmonie avec le degré de bonheur qui doit en résulter ; mais, comme nous ne pouvons établir cette harmonie,

puisque nous ne sommes pas la causalité de la nature, il existe donc une causalité, une intelligence qui établisse cette harmonie entre la vertu et le bonheur dans la vie future : cette intelligence, c'est l'Être suprême dominateur et régulateur de toutes choses; il est tout puissant, souverainement sage, prévoyant, saint. C'est ainsi que la raison pratique achève ce que la raison spéculative laissait incomplet.

La *critique du jugement* couronne l'œuvre de la philosophie transcendantale. La faculté judiciaire est le lien qui unit ensemble l'entendement et la raison; elle rend possible le passage des idées de la nature à l'idée de liberté; elle est puissance législative pour les objets particuliers de la nature que les catégories ont laissés indéterminés. Le principe *à priori* de cette faculté est la *conformité du but*; tous les objets de la nature sont soumis à l'harmonie, et cette idée a cela de particulier qu'elle produit un sentiment de plaisir. Toutes les fois, en effet, que la faculté de juger peut ramener et soumettre des lois hétérogènes à une autre loi qui les harmonise, on éprouve du plaisir, quelquefois même de l'admiration : ce sentiment résulte du concert de l'imagination et de l'entendement mis en mouvement. L'objet sur lequel le jugement est porté se trouve alors en harmonie avec la faculté elle-même : sous cette condition l'objet est nommé *beau*, et la faculté de juger un objet beau s'appelle *goût*. Le goût juge non-seulement le beau, mais encore le grand et le sublime.

Le principe de conformité du but rend seul pos-

sible pour nous la réflexion sur la nature des objets, et nous conduit à une cause intentionnelle, intelligente. La raison répugne à admettre des productions par le simple mécanisme de la nature, parce que cette hypothèse implique contradiction; autrement nous ne saurions plus comprendre la possibilité d'une production organisée. Tout dans les êtres organisés est moyen et but, et par conséquent effet et cause. L'homme est le but final de la création. Comme être intelligible et libre, il ne peut dépendre des lois nécessaires de la nature, mais il est lié à une cause intentionnelle, intelligente et suprême.

Après avoir terminé le travail immense de sa philosophie transcendantale, dont les premiers germes ont été jetés dans la thèse qu'il soutint en 1755, en prenant ses grades de docteur, Kant écrivit plusieurs ouvrages sur la logique, l'éducation, la géographie physique, et sur le caractère propre à quiconque se dévoue à l'enseignement, dont il remit les manuscrits à deux de ses disciples, MM. Jœsche et Rink, laissant à leur amitié le soin de les mettre au jour.

Dans tous les écrits de Kant, on retrouve son génie vaste, son ame élevée; tous respirent les sentimens de la morale la plus pure.

Quand il y énumère, quand il y explique les lois de la nature humaine, qu'il déploie devant nous les mystères de l'intelligence, nous nous sentons pénétrés pour lui d'un sentiment indicible de reconnaissance et de respect. Il appelle, il commande, il fixe notre admiration lorsque, élancé dans l'espace, il

cherche et prescrit des lois aux systèmes solaires, et que, de ce point élevé, planant sur toute la création, embrassant son étendue sans bornes, il nous montre la grandeur infinie de ces systèmes, tous liés ensemble par des rapports plus ou moins intimes. Si nous suivons son vol audacieux, lorsqu'il va parcourir les astres innombrables qui constituent la *voie lactée* (1), et que de là il déroule à nos yeux l'ordre qui les enchaîne les uns aux autres; qu'il nous laisse entrevoir l'unité d'un autre système plus prodigieux encore, nous sommes comme anéantis : nous reportons tristement les yeux sur nous-mêmes, nous n'y voyons plus qu'un atôme perdu dans l'immensité de tant d'existences. Mais lorsqu'il nous fait connaître le principe de liberté et de morale qui est en nous, et que de là il nous conduit aux postulats de l'immortalité de l'ame et de l'existence de Dieu, c'est alors que nous nous sentons grandir, et que nous pouvons approcher de l'intelligence suprême qui tient en ses mains le premier anneau de cette chaîne incommensurable qu'il nous est permis de comprendre par la pensée, mais que nos sens ne peuvent atteindre.

« Deux choses remplissent notre ame d'un saint « respect, et d'une admiration toujours croissante, » l'aspect du ciel étoilé qui nous anéantit, pour ainsi » dire, comme êtres physiques; et la loi morale en

---

(1) *Histoire naturelle du Ciel*, p. 315.

» nous qui élève à l'infini notre dignité, comme in-
» telligence, comme personne (1). »

Qui croirait cependant que l'homme extraordinaire qui proclama ces vérités avec tant d'effusion, qui nous pénètre pour la haute sagesse de la divinité de sentimens aussi sublimes, ait été accusé d'impiété?

C'est dans la préface du dernier ouvrage que nous avons cité (2) que Kant raconte en détail et avec une naïveté touchante cet événement, le seul qui ait troublé le calme de sa vie. Lors de la publication, en 1793, de son livre intitulé *la religion d'accord avec la raison*, la censure royale de Berlin lui suscita des difficultés; elle vit dans cet ouvrage une attaque directe contre les croyances reçues et une tendance à des principes qu'elle appela dangereux. On voulut exiger de Kant une rétractation publique; il eut le courage de la refuser; mais pour mettre un terme aux tracasseries de toute espèce auxquelles il était en butte, il s'engagea à ne rien écrire sur des matières de religion, pendant la vie du roi de Prusse Frédéric Guillaume II, et il tint scrupuleusement sa parole.

Pendant quinze années Kant, que l'on peut regarder comme le premier homme de son siècle, fut simple répétiteur à l'Université, qui ne lui offrit au-

---

(1) *Critique de la raison pratique*, p. 287.
(2) *Contestation des facultés académiques.*

cun dédommagement. En 1766, il devint sous-bibliothécaire avec de faibles émolumens, et en 1770 il obtint la chaire de logique et de métaphysique, et il professa ces deux sciences jusqu'aux derniers jours de sa vie avec autant d'éloquence et de clarté que de modestie et de simplicité. Il parlait toujours d'abondance. Il se montra en même temps métaphysicien, mathématicien, astronome et physiologue. Jamais l'ambition ne troubla sa tranquillité. Pendant les années 1786, 1787 et 1788 il exerça les fonctions de recteur de l'Université; mais au bout de ce temps, la place, qui ne lui avait été confiée que provisoirement, passa en d'autres mains. Comme il n'avait fait aucune démarche pour l'obtenir, il n'en fit aucune pour la conserver. A son titre de professeur il ajouta seulement celui de doyen.

Kant ne cherchait jamais à faire valoir les productions qui devaient l'immortaliser. Son ame était aussi belle que son génie était grand : bienfaisant sans ostentation, reconnaissant des soins qu'on lui donnait, il s'exprimait avec une effusion touchante quand il parlait du domestique qui s'était dévoué à son service, et qui ne le quitta que lorsque la terre eut reçu sa dépouille mortelle.

Kant était petit de taille, d'une constitution faible et sèche; son front était haut, son nez fin, ses yeux vifs et pénétrans; tous ses traits respiraient la bonté; son goût dominant le portait à la retraite; il resta célibataire, non qu'il éprouvât de la répugnance pour le mariage, mais parce que la médiocrité de sa for-

tune et le genre de ses travaux ne lui permettaient guère de former des liens qui font le bonheur de la vie.

Il vit sans crainte la mort s'approcher, il s'y résigna avec l'intime conviction qu'il avait rempli ses devoirs, et que sa vie était exempte de reproches. Il s'est endormi du sommeil des justes.

Ses amis, ses élèves, tous ceux qui avaient eu le bonheur de le connaître, de profiter de ses leçons, se réunirent le 22 avril 1811 dans une des salles de l'Université pour y célébrer la mémoire de cet homme à jamais illustre. Depuis cette époque cette salle porte le nom de *Stoa Kantiana*.

LISTE

DES

OUVRAGES PUBLIÉS PAR KANT.

Pensées sur la véritable évaluation des forces vitales, et critiques des démonstrations employées par Leibnitz et d'autres mathématiciens dans cette matière. Kœnigsberg, 1746 ; in-8°.

Histoire naturelle du Monde et théorie du Ciel, d'après les principes de Newton, 1755 ; in-8°. Cet ouvrage a eu trois autres éditions, la dernière est de 1808.

Théorie des Vents. 1756 ; in-4°.

Histoire naturelle du tremblement de terre de 1755. 1756 ; in-8°.

Nouvelle Théorie du mouvement et du repos des corps, avec un essai de son application aux élémens de la physique, 1756; in-4°.

Traité sur les volcans de la lune. 1757, in-8°, sur lesquels Herschel écrivit en 1783, pour confirmer et étendre les idées de Kant.

De la fausse subtilité des quatre figures du syllogisme. 1762 ; in-8°.

Essai sur les qualités négatives en philosophie. 1763. in-8° de 72 pages.

Considérations sur le sentiment du beau et du sublime. 1771 ; in-8°.

Tous les ouvrages de Kant qui appartiennent à la première partie de sa vie scientifique ont été réunis par le professeur Tieftrunck, en 4 vol. in-8°, imprimés à Halle, de 1799 à 1807.

Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et rechercher la vérité dans les sciences. Amsterdam, 1637; in-4°.

Seule Preuve possible de l'existence de Dieu. Kœnigsberg, 1763; in-8° de 205 pages.

Sur les races diverses de l'espèce humaine. Kœnigsberg, 1775; in-8°. Cet ouvrage eut un grand nombre d'éditions, et a servi de base aux systèmes de Cramer, Blumenbach, Cuvier, etc.

Critique de la raison pure. Riga, 1781; 2e édition, 1787; in-8°. 6e édit. 1818.

Prolégomènes, ou *Traité préliminaire à la science métaphysique.* Riga, 1783, in-8°. La 2e édition, publiée dans la même ville en 1786, contient de plus les *principes métaphysiques de la science de la nature.* In-8°.

Bases d'une métaphysique des mœurs. Riga, 1784; in-8°.

Critique de la raison pratique et *critique du goût.* Riga, 1787; 2 volumes in-8°.

Essai d'anthropologie. Kœnigsberg, 1788; in-8°.

Critique du jugement. Libau, 1790; in-8°.

La religion d'accord avec la raison. Kœnigsberg, 1793; in-8°. 2e édition, augmentée. Kœnigsberg, 1794; in-8°.

Essai philosophique sur la paix perpétuelle. Kœnigsberg, 1795; in-8°.

Principes métaphysiques de la jurisprudence, 1796; in-8°.

Principes métaphysiques de la doctrine, ou *Théorie de la vertu*, 1797; in-8°.

Critique de la faculté de juger, et Considérations sur le sentiment du beau et du sublime, 1771, in-8°.

Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova Dilucidatio. Norinbergæ, 1755; in-4°.

Manuel pour l'enseignement de la logique. Kœnigsberg, 1801; in-8°.

Pédagogique, ou *Traité d'éducation*. Kœnigsberg, 1803; in-8°.

Précis de géographie physique. Kœnigsberg, 1802. 2 volumes in-8°. Dernière édit. 1816.

Contestation des facultés académiques. Kœnigsberg, 1798; in-8°.

Puissance de l'ame sur les sentimens maladifs, par la seule volonté. Avec des notes de Hufeland. 1824.

PROLÉGOMÈNES

A LA PHILOSOPHIE

TRANSCENDANTALE.

PROLÉGOMÈNES.

De toutes les sciences, la philosophie est la seule dont la définition ne soit pas encore fixée. La divergence des systèmes inventés par les philosophes pour l'ériger en science, prouve combien est variable l'idée même qu'ils en ont eue. L'histoire de l'esprit humain, en nous indiquant le développement légitime et la marche progressive de la pensée, nous montre la cause de cette divergence.

Les philosophes cependant s'accordent à considérer cette science comme fondamentale, principale, base et lien des autres sciences.

Que seraient en effet ces dernières sans la philosophie ? Toutes ont besoin d'elle pour déterminer leur point de départ; toutes suivent les lois de la pensée, les axiomes et les principes logiques, sans lesquels il n'y aurait ni pensée et par conséquent ni science possible : toutes sont le produit de la méditation, de la spéculation.

A quelle hauteur ne s'élèverait pas la philosophie, de quelle considération ne serait-elle pas environnée, si elle parvenait à démontrer les principes qu'elle veut

établir ; si, comme elle le cherche, elle pouvait prouver l'immortalité de l'ame, l'existence de Dieu? Que deviendraient alors les autres sciences dont le but est secondaire, en comparaison de la philosophie, qui renferme des connaissances du plus grand intérêt pour nous? Que seraient les mathématiques elles-mêmes, ces sciences qui portent partout l'empreinte de la certitude et de la conviction, en comparaison de la philosophie qui tend à expliquer notre nature, notre existence, notre but final? Il n'est personne qui ne voulût renoncer à tout autre savoir, pour acquérir la seule conviction de l'immortalité de l'ame.

Pour arriver à une définition précise et rigoureuse de la philosophie, le meilleur moyen est d'examiner d'abord quelle est la nature des connaissances qui la constituent.

Nos connaissances sont aussi nombreuses, aussi variées que les objets qui nous les fournissent ou auxquels nous les appliquons. Cependant on peut les diviser en connaissances *empiriques* et en connaissances *rationnelles*.

Les connaissances empiriques sont de deux espèces: ou des intuitions particulières, ou des idées générales dérivant des intuitions. Les premières présentent les particularités de chaque phénomène; les secondes offrent la généralité commune à plusieurs objets. Les idées dépendent des intuitions et sont déterminées par elles; elles concourent ensemble à constituer les connaissances empiriques ou l'expérience.

Par *expérience* nous entendons les intuitions observées et comparées par l'entendement, qui examine leurs attributs, distingue le particulier du général, et trouve ainsi une règle à laquelle les intuitions sont soumises. Ce n'est qu'en réunissant le particulier avec le général, ce qui est variable avec ce qui est fixe et conforme à une loi, qu'il est permis de se flatter de posséder les connaissances réelles de l'expérience.

L'expérience, il est vrai, est la base des connaissances; mais comme elle ne peut fournir que des connaissances particulières et accidentelles, elles ne sauraient satisfaire l'esprit humain, qui tend sans cesse à l'harmonie la plus parfaite dans la grande variété des connaissances, et à leur unité absolue.

L'esprit cherche une règle à l'aide de laquelle il puisse en saisir la totalité. Aucun objet particulier dans la nature n'existe pour lui seul, il fait partie d'un tout, et se trouve soumis à la loi de l'unité commune. Aucun objet dans la nature n'est absolument différent d'un autre, il a plus ou moins de qualités communes à d'autre objets.

Quant aux connaissances rationnelles, elles se développent par l'expérience, mais leurs vérités ont une autre base; leur certitude est dans la raison même; elles portent un cachet de nécessité et d'universalité que ne peuvent pas avoir les connaissances empiriques. Les connaissances rationnelles sont absolument nécessaires pour établir l'unité absolue et pour satisfaire la raison. Sans elles nous ne saurions jamais distinguer ce qui est vrai et certain de ce qui

ne l'est pas; et puisque toutes nos actions se règlent d'après la pensée, sans ces connaissances nos actions seraient toujours vacillantes, aucun individu ne serait d'accord avec lui-même, et les hommes le seraient encore moins entre eux. De là résulte que l'expérience n'est pas la source des connaissances rationnelles, mais bien la raison seule.

L'ensemble des connaissances dont les parties homogènes sont rigoureusement enchaînées les unes aux autres, et soumises à une unité systématique, est ce que nous appelons *science*.

Les connaissances empiriques constituent une *science d'expérience;* les connaissances rationnelles ou connaissances des idées, constituent la *science rationnelle ou spéculative*. Ces dernières peuvent être ou science des idées susceptibles d'être construites, c'est-à-dire exposées par des figures, ou science des idées qui ne peuvent être construites.

La science des idées qui peuvent être construites est nommée *mathématique*, elle est intuitive. La science des idées qui ne peuvent être construites est appelée *philosophie*. La philosophie est la science des idées *discursives*, nous voulons dire susceptibles d'être développées, mais non pas construites; tandis que les idées mathématiques sont *intuitives*, ou susceptibles d'être rendues évidentes à l'intuition par des figures.

Le caractère essentiel de la philosophie, c'est la pensée libre et indépendante de tout objet, c'est l'activité primitive de la raison, sa spontanéité.

Et puisque la philosophie recherche les conditions et les lois de toutes nos connaissances, on peut la définir : la science nécessaire des lois et des causes de l'activité primitive, ou spontanéité de la raison.

L'objet de la philosophie étant aussi la recherche et l'exposition des lois de l'activité primitive de la raison, son point de départ ne peut être que le *moi* lui-même.

Le moi est le *substratum* ou principe invariable, le sujet pensant, actif par lui-même, sujet et objet à la fois. Il est l'identité, l'unité d'où part toute activité, tout changement.

La conscience du moi, son activité primitive et indépendante sont inséparables. Sans la conscience nous n'existerions pas pour nous-mêmes ; sans l'activité nous ne serions pas moins, nous ne serions pas sujet identique, nous ne serions pas personnes. Admettre l'un de ces trois principes, c'est admettre les deux autres ; nier l'un c'est nier les autres ; nier la conscience de nous-mêmes, c'est la nier tout en admettant une autre conscience pour pouvoir la nier ; c'est nier notre existence tout en l'admettant. Il en est de même de l'activité.

La conscience de nous-mêmes et l'activité primitive ou spontanéité constituent la rationalité, ou intelligence et la volonté.

La faculté de commencer un acte ou d'agir indépendamment de toute condition extérieure qui le nécessite est une causalité libre. Le moi est causalité libre de son activité. Causalité libre et volonté sont

identiques. L'homme est une intelligence ayant en soi-même la causalité de son activité.

La conscience du moi nécessite la position ou admission de quelque chose différant du moi, c'est le *non moi* ou le *monde extérieur;* autrement la conscience du moi ne serait pas possible.

L'existence du moi dans le temps est empirique, c'est-à-dire qu'elle est déterminée par des perceptions. La conscience du moi déterminée empiriquement suppose nécessairement l'existence des objets hors du moi dans l'espace. Nous ne pourrions pas parvenir à la conscience de l'activité intérieure, si elle n'était pas liée avec les objets extérieurs : c'est par eux qu'elle se développe. Le degré du développement de la conscience est en raison de la connaissance acquise des objets extérieurs. Nous n'aurions pas de conscience si nous ne pouvions pas distinguer; nous ne saurions pas distinguer s'il n'y avait pas d'objets extérieurs donnés.

Le *moi intelligence* se distingue de la série des existences soumises aveuglément aux lois nécessaires de la nature. Causalité libre, actif par sa volonté, il peut se débarrasser du mécanisme de la nature, se dégager de ses chaînes, et se placer dans un monde intelligible. Il se prescrit à lui-même des lois d'après lesquelles il produit des actes, qui ne dépendent que de sa propre législation.

Il y a des actions d'une volonté, d'une moralité pure et absolue qui n'ont rien de commun avec le monde physique. Cette moralité, cette volonté exis-

tent, l'humanité tout entière les reconnaît nécessaires, bien qu'elles ne soient pas généralement observées. L'action morale seule a de la réalité. Agir conformément aux lois de la raison voilà l'homme, voilà ce qui constitue sa dignité, ce qui fait qu'il peut, qu'il veut, et qu'il reconnaît le devoir sans y être forcé. Telle est la nature rationnelle de l'homme et sa vie intérieure dans le temps.

La même conscience qui nous avertit de notre vie intérieure dans le temps nous avertit aussi de notre vie extérieure, vie limitée dans l'espace, organe par lequel se manifeste la vie intellectuelle, vie physique soumise aux lois rigoureuses et sévères de la nature, en un mot, l'organisation, le corps. Ainsi il y a dans l'homme deux vies bien distinctes qui luttent et s'entr'aident incessamment, mais dont les momens d'harmonie sont rares et de peu de durée.

Comme création physique vivant dans l'espace, comme force entourée des autres forces, l'homme est sujet aux lois de la nature. C'est dans son sein qu'il puise la vie organique.

L'organisation du corps est nécessairement conforme aux lois de la nature qui doivent agir sur elle; de même cette organisation est conforme aux lois de l'activité du moi et propre à recevoir.

De la profondeur du moi surgissent la pensée et la volonté. La pensée détermine la volonté, celle-ci produit l'action. Le point de départ de la première est la sensation, base des idées; le point extrême de la seconde est le mouvement et l'apparition de l'ac-

tion. La sensation et le mouvement sont réunis par l'activité des sens et des organes. Les sens sont les médiateurs entre l'esprit et le monde extérieur, la nature et ses phénomènes.

DE LA NATURE, DES PHÉNOMÈNES ET DE LEURS CONDITIONS GÉNÉRALES.

La nature est l'unité des forces agissant d'après des règles constantes, invariables; en d'autres termes, la nature est l'ensemble des phénomènes soumis aux lois.

Par phénomènes nous entendons les qualités des objets perceptibles par les sens.

Les conditions générales de l'existence des phénomènes et de leur connaissance sont les conditions de l'existence des phénomènes particuliers et de leur connaissance particulière. Le général est la condition du particulier; ce dernier est subordonné au premier, et ne doit rien contenir de ce qui ne s'accorde point avec lui. Le phénomène particulier n'étant qu'une partie du phénomène général, il faut qu'il soit soumis aux conditions de l'ensemble des phénomènes, qui constitue le phénomène général. Par la même raison, toute connaissance particulière doit être soumise aux conditions nécessaires qui rendent possible la connaissance en général.

Les conditions générales d'un phénomène indiquent ou la possibilité de son existence, ou sa ma-

nière d'être. Les unes, *A*, sont l'espace et le temps; les autres, *B*, 1° le principe invariable d'un phénomène et ses changemens; 2° la cause et l'effet; 3° l'action et la réaction.

A. Tout ce qui existe est soumis aux conditions du temps et de l'espace. Par l'espace on comprend l'étendue, la continuité et la distance des objets. Chaque objet a un espace dont il ne peut être séparé. Les objets ne peuvent exister que les uns auprès des autres, et non pas les uns dans les autres. Ils ne se pénètrent point. L'espace n'est rien sans cohérence, sans continuation, sans étendue.

Le temps est la succession des phénomènes et de leurs attributs. Tout ce qui existe est soumis aux changemens qui se succèdent : ainsi, changement, succession, temps, sont identiques. Sans l'idée de changement, le temps n'est rien par lui-même.

B. Les conditions qui expriment l'existence et la manière d'être des phénomènes sont les lois de substance, de causalité et de connexité, ou de communauté.

1° Loi de substance. — Tous les objets, quoique soumis au changement, ont un principe qui ne varie pas. Le changement et la mutabilité ne concernent que l'état dans lequel les objets se trouvent, et leur manière : c'est cet état qui commence et finit dans les objets, mais leur essence est invariable. On ne peut pas dire qu'un objet est variable, s'il n'est déjà permanent sous quelque autre rapport ; autrement il

faudrait qu'il changeât continuellement, et qu'il fût à chaque instant autre qu'il n'était d'abord.

Le principe invariable s'appelle *substance;* les attributs variables des objets se nomment *accidens*. La substance ne peut être reconnue que par les accidens, qui sont les phénomènes. On peut dire aussi que la substance est ce qui est par soi-même ou en soi-même; l'accident, au contraire, est ce qui existe par autre chose ou dans autre chose.

2° Loi de causalité. — Aucun phénomène ne contient en soi la cause de son existence. Celui dont un autre est la condition s'appelle cause, et celui qui en dépend effet. La loi de cause et d'effet est la causalité.

Dans tous les phénomènes, ce sont les accidens et non pas les substances qui supposent les causes de leur existence; les substances se manifestent par les accidens, les causes par les effets, et puisque l'effet est toujours égal à la cause, quant à la qualité, il en résulte 1° que les choses homogènes seules peuvent agir les unes sur les autres, et ainsi produire des déterminations mutuelles; 2° que les substances, sans le secours de la causalité, ne sauraient paraître, car elles ne se manifestent que par les accidens, lesquels, comme phénomènes, supposent un autre phénomène qui les précède comme cause.

3° Loi de connexité. — Aucun phénomène n'est isolé, tous sont liés ensemble. La nature est une et

ses parties infinies produisent des modifications réciproques. Il ne faut pas croire cependant que tous les objets co-existans soient immédiatement liés ensemble et dans le même temps, mais chaque objet a seulement plus ou moins d'influence sur les autres, et plus ou moins de rapports avec eux.

Plus un objet est parfait et développé, plus il peut agir sur les autres. Le corps humain est une image fidèle de cette connexité et de cette influence.

La connexité est le mobile principal de l'existence des phénomènes; elle contient toutes les conditions du monde physique; aucune de ces conditions ne peut convenir exclusivement à un seul objet. La connexité ne peut avoir lieu que là où il y a des existences. Il faut que ce soient des choses finies et limitées, car rien ne peut être en connexité avec l'infini. Il faut encore que les co-existences soient homogènes, car des objets hétérogènes ne pourraient point agir les uns sur les autres et produire des effets les uns par les autres. Les co-existences agissant enfin les unes sur les autres doivent nécessairement avoir une essence, une substance, autrement elles ne seraient pas des existences, mais une suite de changemens et de dispositions.

Telles sont les lois suprêmes et universelles qui s'étendent du corpuscule imperceptible aux masses immenses de ces systèmes solaires qu'aucun œil n'a encore vues, dont aucun télescope n'a pu encore approcher, et que la pensée seule sait deviner et atteindre. Ces lois sont nécessaires pour l'existence des objets;

elles seules rendent possible la connaissance de la nature. La raison postule, exige ces conditions ; il faut qu'elles se trouvent dans la nature ; il faut que les objets soient soumis à ces lois, et soient en harmonie avec elles.

En nous servant de l'expression, *la raison postule, exige ces conditions*, nous désirons faire comprendre la pensée et le développement de ce grand principe de la philosophie critique: L'ENTENDEMENT PRESCRIT DES LOIS A LA NATURE AU LIEU DE LES RECEVOIR D'ELLE, comme on le croyait avant cette belle et féconde découverte de Kant. Nous avons aussi en vue de montrer que les lois nécessaires pour l'existence des phénomènes, et pour leur connaissance, sont le PRINCIPE DES JUGEMENS SYNTHÉTIQUES et la condition de leur possibilité.

PASSAGE DU MOI AU NON-MOI.

En vertu de la loi de connexité, le *moi* est en relation avec le *non-moi* ou monde extérieur; ils agissent et exercent l'un sur l'autre une mutuelle influence. Cette influence, cette action et réaction de forces, cette excitation et animation supposent en eux une disposition réciproque pour les recevoir, et établissent ainsi la vie des êtres dans le temps.

En tant que le *moi* est disposé à recevoir l'action du *non-moi*, nous disons qu'il y a de la réceptivité ou de la sensibilité. La sensibilité est le véhicule qui amène le monde extérieur, qui le présente à la conscience.

La conscience avertit le moi de l'existence de l'objet donné par le monde extérieur, *premier acte du moi*, acte simple, immédiatement suivi avec une vitesse, avec une rapidité presque imperceptibles, d'un autre acte plus compliqué, qui exige le plus grand effort du moi pour être saisi ; c'est l'acte le plus vif, le plus énergique; c'est par lui que se manifeste la faculté la plus étonnante, la plus admirable, l'imagination. Cette faculté créatrice commence à ranger, à disposer, à lier la matière informe, éparse et désunie; elle la met en ordre, lui donne un ensemble, et élabore ainsi sa forme et sa figure. Elle agit de la manière suivante: chaque partie de la matière est perçue et liée à celle qui succède, ainsi toutes sont saisies, toutes sont recueillies. A chaque partie produite successivement, il faut que la partie précédente soit reproduite et ressaisie, et qu'elle soit présente à la conscience, autrement elle serait perdue, pendant que l'imagination produit la partie suivante, et par conséquent toute la série des parties recueillies serait elle-même perdue : il n'y aurait pas d'image possible.

On voit que l'imagination opère deux actes; elle produit d'abord chaque partie, et la reproduit à chaque partie suivante : c'est pour cela qu'on l'appelle faculté productive et reproductive. *Second acte du moi.*

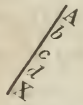
L'objet se réfléchit en quelque sorte dans le moi ; son image est dans la conscience qui la rapporte à l'objet représenté, et en avertit le moi. En rapportant

l'image à l'objet et au moi, la conscience distingue cette image de l'objet lui-même. Le moi contemple l'objet; il a sa représentation; il en a une intuition; il prend possession de l'objet, l'objet lui appartient. *Troisième acte du moi.*

D'après ce que nous venons de dire, nous pouvons conclure qu'aucune conscience n'est possible sans représentation, aucune représentation sans objet donné. La conscience entraîne la représentation, la représentation la conscience. Toute représentation a un degré quelconque de conscience, et ne peut jamais être égale à zéro. Maintenant nous sommes en état de prouver rigoureusement l'existence d'un monde extérieur.

Nos représentations sont toujours successives, conformément à la loi de succession du temps; mais dans ces mêmes représentations nous pouvons changer l'ordre de leur succession. Par exemple, en voyant l'objet arbre, nous pouvons commencer l'ordre de nos représentations par le tronc, et de là remonter aux branches, puis aux rameaux, et de là aux feuilles; ou bien nous pouvons commencer l'ordre de nos représentations par la sommité, et de là descendre jusqu'à la souche; ou bien encore procéder de gauche à droite ou de droite à gauche : cet ordre dépend absolument de la volonté du sujet pensant. Mais quoique l'ordre des représentations soit volontaire, nous sommes obligés pourtant d'accorder à chaque partie perçue et représentée un lieu fixe dans l'espace que nous ne pouvons pas changer. Ainsi l'on

ne peut pas admettre que la racine de l'arbre est en haut et le sommet en bas; d'où il résulte nécessairement que le lieu fixe est causé par quelque chose hors du moi; autrement il pourrait être changé comme l'ordre de nos perceptions.

Bien plus, l'ordre de nos représentations n'est pas toujours volontaire. Prenons pour exemple une boule qui se meut sur un plan incliné suivant la ligne A X  Il est évident que, dans ce cas, l'ordre de nos représentations n'est pas volontaire ; en effet, nous ne pouvons voir la boule d'abord au point X, puis à *d*, de là à *c*; puis à *b*, et enfin au point A; mais bien au contraire, notre première représentation sera le point A ; la seconde *b*, etc. Puisque l'ordre de nos représentations n'est pas toujours volontaire, mais quelquefois nécessaire, il faut que ces représentations soient déterminées par un objet hors du moi. C'est ainsi qu'est réfuté l'idéalisme.

Nous avons prouvé l'existence d'un monde extérieur ; maintenant il se présente une difficulté à résoudre.

Comme le monde extérieur n'existe en nous que par son reflet, par sa représentation, que par une image, on pourrait se demander : l'image est-elle fidèle ? Les objets extérieurs sont-ils représentés tels qu'ils sont en eux-mêmes? ou leurs représentations, leurs images ont-elles des élémens qui n'appartiennent point aux objets, mais que le sujet pensant seul

y ajoute ? Si les objets sont représentés en nous tels qu'ils sont en eux-mêmes, nous pouvons les connaître, ils nous imposent leurs lois, et nous sommes obligés de nous y soumettre ; si, au contraire, leurs images ont des élémens qui n'appartiennent point aux objets, mais que le sujet pensant y ajoute, ces objets dépendent alors des conditions du sujet pensant, et sont soumis à ses lois, et la connaissance réelle est impossible. — Cette question, telle qu'elle est posée, répand de la lumière sur les deux points les plus difficiles de la philosophie critique ; nous voulons dire les phénomènes et les noumènes, les connaissances subjectives et les connaissances objectives.

L'imagination peut être déterminée, limitée par un objet donné, ou bien elle agit librement. C'est dans sa liberté qu'elle montre toute sa vie, qu'elle développe toute son énergie et qu'elle déploie les richesses de ses créations. Elle s'élève au-dessus du commun et prend son essor vers l'idéal ; elle est la qualité essentielle de ces hommes extraordinaires qui s'immortalisent par leurs brillantes productions et leurs admirables découvertes ; elle constitue le génie. Force créatrice, elle ne reçoit pas de lois, mais elle les donne. C'est par elle que l'on peut trouver la ressemblance dans la différence, l'homogénéité des objets, leurs rapports, leur ensemble et leur généralité. Elle aspire à l'idée et touche aux limites de la raison ; elle cherche l'infini comme la raison cherche la totalité ; mais bientôt l'imagination est obligée de se replier sur la sphère des intuitions : tout philosophe

qui a su pénétrer les mystères de la nature, scruter ses forces vitales, découvrir ses lois immuables, n'a pu y parvenir qu'autant que cette faculté s'est trouvée en lui dans son plus haut degré.

Nous arrivons maintenant à un phénomène essentiellement rationnel, à l'acte spontané, à la pensée.

La faculté intuitive et l'imagination ne font que préparer les élémens épars de la connaissance; mais elles ne peuvent pas l'établir; la pensée seule peut la produire par l'unité, la synthèse qu'elle donne aux élémens divers fournis par l'intuition.

La faculté de réunir, de synthétiser, de penser, enfin, est nommée *entendement*. L'entendement reçoit les matériaux que lui fournissent l'intuition et l'imagination; il les élabore et les convertit en pensée; il cherche et distingue la ressemblance et la différence; il compare leurs marques distinctives, en sépare les dissemblables, réunit celles qui se ressemblent, et produit ainsi l'*unité*, l'*idée*. Idée et pensée sont identiques; elles sont la *synthèse de divers élémens dans l'unité de conscience*.

L'unité de conscience est la conscience de l'unité et de l'identité du sujet pensant, toujours un, toujours invariable, malgré les changemens qui se passent en lui. Sans l'unité et l'identité de conscience du moi, la synthèse d'une variété d'intuition ne serait point possible. Si le sujet pensant qui produit la synthèse était divisible et pluriel, l'unité ne serait pas non plus possible.

L'entendement, faculté de penser, est faculté et source des idées.

La connaissance complète d'un objet repose absolument sur la réunion de l'intuition avec l'idée, celle du particulier avec le général.

Le nombre des idées qu'un objet peut fournir est en raison des marques distinctives et des qualités qu'il renferme.

La connaissance fournie par l'intuition est immédiate, en ce que l'objet et l'intuition sont donnés à la fois. La connaissance par une idée est médiate, l'idée ne peut se rapporter à l'objet que par le moyen de l'intuition.

L'entendement, dans son opération de produire des idées et de les rapporter aux objets, suit des lois immuables : on les nomme *lois de la pensée ou de l'entendement*. Elles constituent la nature de cette faculté; elles sont les différentes formes par lesquelles l'entendement manifeste son activité, et sans lesquelles il n'y aurait pas d'entendement possible.

Les objets sont nécessairement conformes à ces lois, autrement leur connaissance ne serait pas possible pour nous.

Ces lois, tout en se rapportant aux objets, ne déterminent en eux rien de particulier ou d'individuel. Ce sont des lois les plus générales pour tous les objets, mais non pas pour les objets ou des cas particuliers.

L'entendement ne s'occupe que des objets fournis

par la sensibilité, et prescrit des lois aux phénomènes; *il est législatif pour la nature.*

La fonction de l'entendement élevée à son second degré est nommée *faculté de juger.* Cette faculté observe, compare les idées fournies par l'entendement, elle détermine leurs rapports et produit ainsi des *jugemens.* Elle s'occupe des cas particuliers qui ne sont pas déterminés par les lois de l'entendement, et cherche des règles générales pour ces cas particuliers. Elle juge les phénomènes, elle réfléchit sur la nature d'après un principe qui lui est propre, et dont elle est source elle-même: ce principe est appelé *le but* ou *l'harmonie de la nature.*

Par ce principe seul, la variété infinie des phénomènes particuliers peut former une totalité, fournir un ensemble des connaissances empiriques, et établir l'expérience. A ce principe sont soumises les règles d'*homogénéité*, de *spécification* et de *continuité.*

Tous les objets, quelque différens qu'ils soient, peuvent être classés de manière à se rapprocher de l'unité. Aucune différence ne peut être regardée comme la dernière, mais il peut y en avoir d'autres qui soient plus petites : chaque espèce en a d'autres qui lui sont subordonnées.

La *faculté judiciaire*, en réfléchissant sur les phénomènes d'après le principe d'harmonie, ne produit pas des connaissances objectives; elle juge uniquement la forme des objets. Le jugement qui en résulte produit un sentiment de plaisir : ce sentiment provient de ce que l'objet est facilement saisi et synthé-

tisé par le sujet pensant; l'objet est considéré être en harmonie avec la faculté de juger. L'objet est alors jugé *beau*.

L'harmonie, l'unité de la nature, produit la totalité dans nos connaissances et nous conduit à un seul point final. Elle établit le rapport du fini avec l'infini : ainsi la beauté de la nature est liée avec une cause finale et absolue.

Nous sommes en ce moment au plus haut degré de la spontanéité, de la raison.

La raison ne s'occupe pas des objets sensibles, mais des idées et des jugemens fournis par l'entendement et la faculté de juger : ses idées sont purement rationnelles. Considérée isolement et séparée des deux facultés précédentes, la raison est source des principes suprêmes, de l'universel, de l'absolu. Libre, elle imprime le cachet d'indépendance et rend illimité tout ce que l'entendement et la faculté de juger lui fournissent. Elle généralise et est seul capable de produire l'idée de *totalité absolue*. Tel est son caractère spéculatif et théorétique par rapport aux connaissances.

La raison est aussi source des principes déterminant la volonté. Elle est causalité libre, indépendante des lois de la nature, législatrice pour nos actions : elle est *automonie*.

Là commence sa nature intelligible. Parvenue à ce degré elle est hors du monde physique, elle touche aux limites d'un autre monde, et nécessite une cause intentionnelle, intelligente, suprême. C'est le point

le plus culminant de l'activité du moi, au-delà duquel nous ne pouvons pas aller. Maintenant il nous est permis de suivre le développement progressif de nos connaissances.

L'activité du moi commence par la vie sensible, excitée par le monde extérieur, par des lois mécaniques ou dynamiques. Le monde extérieur est le principe du développement de l'activité du moi, de la pensée et de la conscience, de la force agissante, ou la volonté, dont l'unité est la raison. La vie sensible fournit des intuitions; l'entendement, qui les convertit en pensées, en idées, renferme le moi dans les limites des phénomènes, l'y retient par ses lois; la raison au contraire élargit ses limites, dégage l'homme des chaînes du monde sensible et lui ouvre le monde infini de liberté et de moralité.

CONDITIONS SUBJECTIVES ET OBJECTIVES DES CONNAISSANCES.

- **ACTION** mécanique ou dynamique du non-moi sur le moi.
  - Irritation . . . . . des organes . . . .
    - Mouvement.
    - Animation.
  - Excitation . . . . . Des sens . . . . . .
    - Sensations.
  - Conscience de l'existence d'un monde extérieur.
- **RÉACTION** du moi sur le non-moi.
  - Faculté intuitive.
    - Contemplation.
    - Intuition de l'objet donné.
  - Opération de l'imagination.
    - Production . . . . .
    - Reproduction . . .
      - Des parties de la matière accompagnée de la conscience.
    - Forme. Figure. Image.
    - L'objet est perçu, mais pas connu.
  - Entendement . . .
    - Synthèse des parties produites par l'imagination, et soumises à l'unité de conscience.
    - Idée. Pensée. Règle. Lois.
  - Spontanéité . . . .
    - Faculté de juger.
      - Connaissances générales de la nature.
      - Synthèse des idées.
      - Jugemens.
      - Cas particuliers de la nature.
      - Beau et sublime. Technique.
      - Téléologie.
      - But final.
    - Raison . . . . . .
      - Théorétique.
        - Synthèse des jugemens.
        - Principes universels.
        - Totalité et unité absolues.
      - Pratique . . . .
        - Causalité libre. Liberté.
        - Morale. Devoir.
        - Monde intelligible.
        - Intelligence suprême.

PHILOSOPHIE

TRANSCENDANTALE.

PHILOSOPHIE

TRANSCENDANTALE.

Introduction.

DES CONNAISSANCES PURES ET DES CONNAISSANCES EMPIRIQUES (1).

I.

Toutes nos connaissances commencent, quant au temps, par les sensations et par l'expérience.

Ce n'est qu'au moyen des objets sensibles que la faculté de connaître peut s'exercer et se manifester. Il faut absolument des perceptions, des représentations pour que l'entendement puisse produire des idées, des jugemens; mais il n'en résulte aucunement que les sensations soient la seule

---

(1) *Critique de la raison pure*, introduction, p. 1. Riga, 1794.

source de nos connaissances. Il est plutôt probable que l'entendement, une fois mis en activité, puise dans sa propre source certaines connaissances qui dépendent uniquement de sa nature. Il est même nécessaire, pour que l'expérience soit possible, que l'entendement ajoute de son propre fonds quelque chose aux perceptions des objets ; car l'expérience n'est rien autre que l'ensemble des sensations observées et comparées par l'entendement.

2.

Les connaissances paraissent donc avoir une double source, les sensations observées ou l'expérience, et l'entendement.

Nous appelons *empiriques et à posteriori* les connaissances dérivées de l'expérience; les autres, nous les disons *pures et à priori*. Celles-ci sont de plus les conditions, les lois de toutes les connaissances en général : sans elles il n'y a pas d'entendement possible.

On a l'habitude d'appeler aussi connaissances *à priori* celles qui, reposant sur une règle générale tirée de l'expérience, n'en dérivent pas immédiatement. Ainsi, celui qui a miné sa maison peut savoir *à priori* qu'elle tombera, avant même que l'événement arrive; cependant il n'en a pas absolument la connaissance *à priori*, puisqu'il ne la tire que d'une règle de l'expérience, la gravité des

corps, qui, privés d'appui, doivent tomber. En prenant le mot *a priori* dans son sens le plus rigoureux, nous entendons par *connaissances a priori* celles qui sont absolument indépendantes de l'expérience, celles que nous avons nommées pures. On leur oppose les *connaissances a posteriori*, c'est-à-dire celles qui dépendent de l'expérience.

3.

Les connaissances *a posteriori* ne peuvent être ni universelles ni nécessaires. Les connaissances *a priori*, au contraire, sont absolument nécessaires et universelles.

Un jugement est universel et nécessaire quand toute la sphère de son sujet s'accorde avec le *prédicat* ou l'attribut, et qu'il y a impossibilité qu'une partie quelconque du sujet ne s'accorde pas avec ce prédicat. L'expérience ne peut pas produire des jugemens de cette nature. Elle peut bien nous apprendre que tel fait existe; mais comme elle ne nous fournit que des cas particuliers, elle ne nous dit pas qu'il existe universellement et généralement.

Par exemple, l'expérience nous fait connaître que les corps sont munis de pores, qu'ils se dilatent par la chaleur; mais nous n'avons pas le droit d'en inférer qu'il en est ainsi généralement et né-

cessairement, et que les corps ne peuvent pas exister autrement. Si ce cas est arrivé un nombre de fois X, la conséquence n'est pas qu'il arrivera X plus une fois, et encore moins qu'il est universel et nécessaire. La pluralité des cas ne peut donner ni l'universalité ni la nécessité : ainsi les jugemens de l'expérience n'ont qu'une universalité comparative.

4.

Il n'en est pas de même des jugemens *à priori*. Ces jugemens nous étant fournis par la nature de l'entendement, dont les opérations nous sont connues, il faut que la sphère de leur sujet se trouve entièrement dans la conscience, et que tous les cas possibles où le prédicat peut s'accorder avec le sujet lui soient présens sans exception. *Toutes les parties du sujet s'accordant avec le prédicat, le jugement est général.*

5.

D'autre part, le sujet et le prédicat étant le produit de l'entendement seul, ils ne peuvent contenir que les élémens et les conditions nécessaires pour constituer l'entendement lui-même. Sans ces conditions, l'entendement est détruit, aucune connaissance n'est possible. D'où il résulte

que *les jugemens à priori sont universels et necessaires* (1).

6.

Les connaissances *à priori* existent réellement. Toutes les propositions mathématiques ont le caractère d'une universalité et d'une nécessité absolues; elles ne peuvent dériver que de l'entendement. La logique en fournit aussi; tels sont les axiomes d'*identité* ou de *non-contradiction* et de *raison suffisante*.

I. *Tout attribut d'un objet doit s'accorder, doit être en harmonie avec lui-même : A est A, et ne peut point ne pas être A.* — II. *Toute pensée, tout jugement a une raison suffisante.* Ces deux axiomes sont une loi nécessaire et universelle pour l'entendement en général. Il en est de même de certaines idées, comme celles de *substance*, de *causalité*, etc. Aucun de ces jugemens, aucune de ces idées n'est tirée de l'expérience.

Au reste, sans le secours même des preuves que nous venons de rapporter, l'existence des connaissances semblables doit être nécessairement

---

(1) Tout en distinguant les connaissances *à priori* et *à posteriori*, Kant n'a fait qu'indiquer le principe sur lequel repose cette distinction, et encore ne l'a-t-il fait que pour les connaissances *à posteriori* seulement. Il n'a rien dit du principe sur lequel est fondé le caractère des connaissances *à priori*. Nous croyons l'avoir établi.

admise *a priori*. Ces connaissances sont indispensables pour l'expérience elle-même. En effet, où l'expérience prendrait-elle sa certitude; comment celle-ci serait-elle possible, si toutes les règles sur lesquelles elle s'appuie étaient toujours empiriques et accidentelles ?

7.

De ce qui précède, il résulte qu'il y a des connaissances n'ayant aucune autre source que l'entendement.

La division des connaissances, en connaissances *a priori* et *a posteriori* est très-essentielle à la philosophie critique. Elle lui sert à réfuter l'empirisme et le scepticisme : c'est ce que nous verrons bientôt.

8.

Les jugemens qui constituent nos connaissances sont *analytiques* ou *synthétiques* (1).

Dans les premiers, le sujet renferme le prédicat. Ces jugemens ne font que développer et expliquer le sujet sans élargir la sphère de nos connaissances. Dans les seconds, au contraire, le sujet ne renferme pas le prédicat : ces jugemens augmentent nos connaissances.

---

(1) Cette distinction est une des découvertes de Kant les plus fécondes en connaissances nouvelles.

Les jugemens suivans sont analytiques. *Dieu est l'être le plus parfait; un triangle est une figure qui a trois côtés; les corps sont étendus.* Les sujets, *Dieu*, *triangle*, *corps*, contiennent leurs prédicats, *être le plus parfait*, *trois côtés*, *étendus*. Ils n'en diffèrent point; ils sont identiques, et l'un peut être mis à la place de l'autre.

Les jugemens analytiques sont *a priori:* en effet, puisque dans ces sortes de jugemens le sujet renferme le prédicat, il serait absurde de les faire reposer sur l'expérience. Par cela même, il est évident que les jugemens *a posteriori* doivent être synthétiques; car puisqu'ils ne sont possibles que par l'expérience, le prédicat ne peut pas être contenu dans le sujet, donc ils sont synthétiques. Les jugemens suivans sont synthétiques *a posteriori : tous les corps ont de la gravité; tous les corps ont des pores.* Dans l'un et l'autre jugement, le prédicat n'est pas renfermé dans le sujet, mais donné par l'expérience.

Il y a aussi des jugemens synthétiques *a priori*. Telles sont les propositions fournies par les mathématiques et la métaphysique; ex. : *la somme des trois côtés d'un triangle sphérique est moindre que la circonférence d'un grand cercle; tous les phénomènes ont un principe invariable*, la substance.

9.

Il y a donc une différence essentielle entre les

jugemens analytiques et les jugemens synthétiques. On ne les confond que parce qu'en ajoutant par la pensée un prédicat à ce sujet, on croit qu'il est nécessairement inhérent à ce sujet. Si l'on considérait qu'il ne s'agit pas de savoir ce que la pensée y ajoute, mais bien ce que le sujet contient réellement, on verrait que le prédicat, quoique nécessairement ajouté au sujet, n'existe aucunement en lui, et qu'il lui est attribué par le moyen d'une intuition.

10.

Le principe, la légitimité des jugemens analytiques, est exprimé dans l'axiome de non-contradiction ou d'identité : *tout attribut, toute marque distinctive d'un objet doit s'accorder avec cet objet.* Ainsi, puisque dans ces jugemens le prédicat est contenu dans le sujet, il faut absolument qu'il s'accorde avec lui, autrement il y aurait contradiction. C'est pour cela que tous ces jugemens sont *a priori*.

Quant aux jugemens synthétiques *a posteriori*, c'est la perception qui leur donne de la légitimité.

Mais quel est le principe des jugemens synthétiques *a priori* que fournissent les mathématiques et la métaphysique? Par quelle raison et de quel droit l'entendement réunit-il au sujet un prédicat qui n'y est point contenu? L'existence des mathé-

matiques et de la métaphysique dépend de la solution du problème. Dans cette dernière science on prouve, par des jugemens synthétiques *à priori*, la réalité des objets qui sont pour nous de la plus haute importance. Toutes les propositions métaphysiques ne sauraient être valides; la métaphysique elle-même serait une chimère, si la légitimité des jugemens synthétiques n'était point démontrée. La critique de la raison pure peut seule donner cette solution.

DÉFINITION DE LA RAISON PURE.

II.

La raison, considérée isolément et indépendamment des objets extérieurs qui contribuent si puissamment aux connaissances, est appelée *raison pure*. Comme telle, elle est la faculté qui renferme les principes des connaissances *à priori*. L'examen de cette faculté et de ces principes est la *critique de la raison pure*, ou la théorie des principes de toute connaissance *à priori*.

La raison pure se divise en deux parties. La première est la *théorie* ou doctrine élémentaire, qui contient, non-seulement les élémens nécessaires pour former des connaissances en général, mais encore ce que le jugement ajoute de son propre fonds pour produire des synthèses *à priori*.

La seconde partie fournit la méthode que l'on

doit suivre pour former des synthèses *a priori* : c'est la *méthodologie*.

Nous nommons ces deux parties *transcendantales*, parce qu'elles n'ont pour but que les principes *a priori* conditions nécessaires pour connaître les objets, et même pour démontrer leur possibilité.

12.

La sensibilité et l'entendement étant les deux sources de nos connaissances, la théorie élémentaire doit contenir l'*esthétique transcendantale*, ou théorie de la sensibilité, et la *logique transcendantale*, ou la théorie de l'entendement.

PREMIÈRE PARTIE.

ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE (1).

13.

La disposition de l'esprit à être affecté par les objets, à recevoir des impressions et à éprouver des sensations, se nomme *réceptivité* ou sensibilité. L'effet de la sensation est la représentation immédiate de l'objet; nous le nommons *intuition* (2).

14.

La sensibilité affectée par un objet réel, hors du sujet pensant, est *extérieure*. Elle est *intérieure* quand elle est affectée par les modifications et les changemens qui s'opèrent dans ce même sujet, comme les désirs, les sentimens, etc. L'ob-

(1) *Critique de la raison pure*, p. 33.

(2) *Intueri*, ἰδεῖν, ἰδέα, *idea*. Ce mot est pris dans un sens étendu, et veut dire non-seulement ce qui est perçu par le sens de la vue, mais encore par les autres sens ou par leur ensemble.

jet qui affecte est appelé *phénomène*. Ce qui modifie la sensibilité et correspond à la sensation est la *matière de l'intuition*. Le rapport, l'ordre, l'ensemble que nous apercevons dans la matière, c'est ce que nous nommerons *forme* de l'intuition. La forme n'étant point donnée par l'objet, puisqu'elle n'est pas sensation, appartient uniquement à la nature de la sensibilité; elle est *a priori* ou antérieure à l'objet; elle est nécessaire, parce que sans elle l'intuition des objets ne serait pas possible; elle est la condition des objets intuitifs; elle est elle-même intuition *a priori*.

15.

Il nous est absolument impossible de nous représenter les objets, de les apercevoir, s'ils ne sont distans les uns des autres, c'est-à-dire s'ils ne sont placés dans l'espace. Nous ne pouvons également apercevoir leur existence que simultanément ou successivement, c'est-à-dire dans le temps. Or, comme nous avons appelé *forme* l'élément nécessaire ajouté par la sensibilité pour que l'intuition des objets soit possible, l'espace et le temps seront les formes dont la sensibilité revêt les objets. L'espace appartiendra seulement aux objets externes, tandis que le temps embrassera les objets externes et internes.

L'ESPACE ET LE TEMPS SONT DES INTUITIONS PURES ET NÉCESSAIRES.

16.

L'espace et le temps ne peuvent pas dériver des objets sensibles, puisque la perception de ces objets n'est possible qu'en rapportant les sensations aux objets qui se trouvent quelque part, distans les uns des autres, qui existent simultanément ou successivement. Or, les notions de lieu, de distance, de succession, supposent nécessairement l'espace et le temps : donc l'espace et le temps sont antérieurs aux objets ; ils sont *a priori;* et bien loin de provenir des objets, ce sont eux qui rendent possible la perception de ces mêmes objets.

17.

L'espace et le temps sont des intuitions nécessaires. Ils sont la condition absolue de la possibilité des objets sensibles ; on peut, dans la pensée, anéantir tous les objets, l'univers entier ; mais il est impossible de détruire l'espace et le temps. Ils restent l'un et l'autre constamment attachés au sujet pensant : donc ils sont nécessaires.

Par la même raison, ils ne peuvent pas être des qualités inhérentes aux objets ; autrement ils dis-

paraîtraient quand les objets eux-mêmes disparaissent.

18.

Toutes les propositions qui concernent l'espace et le temps sont absolument universelles et nécessaires : telles sont les propositions de la géométrie, de la trigonométrie, de la mécanique, etc. Des propositions semblables ne peuvent dériver de l'expérience (§ 3), celle-ci ne fournissant jamais un caractère de nécessité et d'universalité. L'espace et le temps sont donc *a priori*.

19.

L'espace et le temps ne peuvent pas être des idées générales, car ces idées ne sont possibles que par la perception des parties qui les composent et par l'individualité. Ainsi, par exemple, on ne peut point avoir l'idée d'un arbre, si l'on n'a jamais vu d'arbres. Si l'espace et le temps étaient des idées générales, il faudrait que les idées individuelles qui les composent fussent connues avant l'idée générale qui en est l'ensemble et l'unité ; il faudrait que les parties fussent connues avant le tout. Or, c'est précisément le contraire ; les parties de l'espace et du temps, comme les lignes, les surfaces, les solides, ne sont possibles que par l'espace en général, que nous nous représentons

comme un tout ou un individu, auquel nous donnons des limites. Le tout est donc donné avant les parties de l'espace et du temps, d'où l'on doit conclure que l'espace et le temps ne peuvent être des idées générales.

En second lieu, l'espace et le temps sont des grandeurs infinies. On ne peut les représenter autrement que comme une quantité infinie donnée à la fois avec toutes ses parties. L'espace et le temps ne peuvent donc pas être des idées générales, celles-ci ne sont que l'unité des quantités finies.

20.

Toutes les propositions concernant l'espace et le temps sont synthétiques *a priori*. Citons pour exemple la proposition suivante : *la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits*. Il est évident que le sujet *somme des angles* ne contient pas le prédicat *égale à deux droits*. Il est en effet impossible d'obtenir le prédicat par l'analyse du sujet, et pour l'avoir, il faut nécessairement recourir à l'intuition qui n'est pas contenue dans le sujet.

Puisque ces propositions sont synthétiques et nécessaires ; puisque nous avons prouvé que l'espace et le temps ne sont pas des idées, ils sont donc des intuitions *a priori* appartenant à la nature de la sensibilité.

21.

Maintenant nous pouvons donner en partie la solution du problème : comment les jugemens synthétiques *à priori* sont possibles ; leur légitimité est basée sur les intuitions *à priori* temps et espace. Dans ces sortes de jugemens nous réunissons avec le sujet un prédicat qui n'est point dans ce sujet, mais qui se trouve dans l'intuition *à priori*.

22.

L'espace et le temps étant donc des conditions nécessaires pour l'intuition des objets sensibles, les attributs qui leur conviennent doivent aussi convenir aux objets, et les jugemens portés sur l'espace et le temps doivent être nécessairement applicables aux objets eux-mêmes. C'est par cette seule théorie que l'on peut expliquer l'évidence, l'universalité, la nécessité des propositions mathématiques, ainsi que leur application aux objets.

23.

L'espace et le temps n'ont de réalité que par rapport à notre nature intuitive, et à notre sensibilité subjective (1); mais si l'on fait abstraction

(1) Par le mot *subjectif*, nous entendons tont ce qui a rapport à la nature du sujet pensant, par opposition au mot *objectif*, qui regarde l'objet.

de notre manière d'apercevoir, le temps et l'espace ne sont plus rien.

24.

De là résulte nécessairement que nous pouvons bien connaître les objets tels qu'ils apparaissent à notre sensibilité subjective, et sous les formes de l'espace ou du temps; mais nous ne pouvons point savoir ce qu'ils sont en eux-mêmes; nous ne pouvons connaître que les *phénomènes* et non par les *noumènes* (1).

Observations générales (2). — 1° Cette théorie n'est pas une hypothèse, elle a toute la certitude possible. Pour mieux en convaincre les esprits ajoutons ici de nouvelles preuves. Supposons que le temps et l'espace soient des conditions inhérentes aux objets et indépendantes du sujet pensant, le temps, et l'espace surtout, contenant des propositions synthétiques *à priori*, nous demandons d'où viennent ces propositions, sur quoi se fonde l'entendement pour les obtenir et les rendre universellement et nécessairement valables? Pour les obtenir il n'y a que deux voies, savoir : les idées

---

(1) Νοούμενον, *ens*, *intelligibile*.

(2) *Critique de la raison pure*, p. 59.

et les intuitions. Toutes deux sont *a posteriori* ou *a priori*. Les idées et les intuitions *a posteriori* ne peuvent, comme nous l'avons prouvé (§ 3), fournir des propositions nécessaires et universelles; il ne reste donc que les idées et les intuitions *a priori* : or, il est impossible de former avec des idées seules une proposition synthétique. Exemple : *trois lignes droites peuvent renfermer un espace, former une figure*. Que l'on essaie de déduire cette proposition des idées *nombres* et *lignes*, que l'on tourne et retourne ces deux idées, qu'on les tourmente aussi long-temps que l'on voudra, jamais on ne trouvera dans le sujet *trois lignes* le prédicat *espace* ou *figure;* il faut donc y ajouter une intuition. Mais cette intuition ne peut pas être *a posteriori*, puisqu'elle ne peut rien produire d'universel et de nécessaire; il faut donc qu'elle soit *a priori*. D'où naît la conclusion que la proposition synthétique repose nécessairement sur une intuition *a priori*.

Il résulte encore de là que nous avons une aptitude intuitive, condition subjective quant à sa forme, générale et *a priori*, qui seule rend possible l'intuition de l'objet extérieur.

Si l'objet *triangle* était quelque chose en lui-même, sans égard à la forme de notre intuition, nous ne saurions concevoir sa construction; l'objet triangle ne serait possible pour nous ni analytiquement ni synthétiquement; il ne serait pas

possible analytiquement, car le prédicat n'est point contenu dans le sujet, ainsi que nous venons de le prouver; il ne le serait pas non plus synthétiquement, car nous n'aurions aucun droit d'ajouter aux idées *trois lignes* une idée nouvelle *figure, triangle*, puisque dans notre supposition l'objet triangle existerait indépendamment de nous, il existerait avant notre connaissance, et par conséquent il ne serait point donné par elle (1).

La nécessité de ces propositions synthétiques étant irrécusable, il faut que les objets ne soient considérés que par rapport à notre intuition subjective; il faut que le temps et l'espace soient la forme de notre intuition et la condition *à priori* de la possibilité des objets.

2° Tout ce qui, dans une connaissance, appartient à l'intuition, n'exprime que des rapports de lieux ou d'étendue, ou des changemens de lieux, le mouvement, ainsi que les lois d'après lesquelles ces changemens sont opérés. Mais par ces rapports on ne connaît point encore le principe invariable et la cause agissante de l'objet; il faut déduire de là que, puisque le sens extérieur ne nous fournit que des rapports de perception, il ne peut conte-

---

(1) *Critique de la raison pure*, 1re part. Élém. esthét. transc., p. 65.

nir que les relations existantes entre l'objet et l'intuition du sujet et non pas le principe, l'essence de l'objet lui-même. Il en est de même du sens intérieur. Les perceptions des objets extérieurs sont d'abord la matière que le sens intérieur élabore. De plus, le temps lui-même dans lequel se passent les perceptions, et qui précède la conscience de ces objets dans l'expérience, contient aussi des rapports de succession et de simultanéité.

3° Il est évident que l'idéalité d'espace et de temps, bien loin de rejeter la possibilité des objets, en admet au contraire l'existence, mais seulement, nous le répétons, relativement à la sensibilité du sujet pensant et à sa manière d'apercevoir ces objets, puisque leurs qualités ne sauraient être connues autrement.

Quand on considère l'espace et le temps comme qualités des objets en eux-mêmes, on tombe nécessairement dans l'absurdité ; car on admet deux objets infinis, qui, n'étant point des substances, n'étant pas non plus inhérentes à des substances, existent partout et sont la condition de l'existence de tous les objets, lors même que ces objets ont cessé d'exister. Tous les objets, notre existence elle-même, ne seraient qu'apparence, illusion, si on admettait que le temps et l'espace ont une réalité objective. Cette erreur a donné naissance

à l'idéalisme absolu de Berkley, qui nie l'existence de tous les objets (1).

---

(1) *Critique de la raison pure*, 1re part. Élém. esthét. transc., p. 70.

DEUXIÈME PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

LOGIQUE TRANSCENDANTALE (1).

25.

Nos connaissances, comme nous l'avons dit (§ 2), découlent d'une double source : la première est l'aptitude à recevoir les perceptions; la seconde est la faculté de connaître les objets au moyen de ces perceptions : c'est ce que nous appellerons spontanéité des idées.

Par l'une l'objet est donné; par l'autre il est transformé en pensée : ainsi les intuitions et les idées sont les élémens de toutes nos connaissances.

(1) *Critique de la raison pure*, p. 74.

L'idée sans intuition correspondante, l'intuition sans idée, ne sauraient produire une connaissance. L'une et l'autre sont *empiriques* ou *pures :* empiriques, lorsqu'elles sont données par la sensation ; pures, quand elles n'ont rien de la sensation.

26.

La *réceptivité* ne fournit que les élémens épars de la connaissance ; mais elle ne produit pas la connaissance. La réceptivité n'est, à proprement dire, qu'une disposition à être affecté d'une certaine manière. La *spontanéité*, au contraire, produit par elle-même des idées ; elle est la faculté qui convertit en pensée l'objet de l'intuition. Nous nommons cette faculté *entendement.* Son opération est de former, à l'aide de l'imagination et de la conscience, un ensemble, une unité des divers élémens fournis par la réceptivité : le résultat de cette synthèse est l'idée. L'entendement donne la forme aux intuitions, en les réunissant dans une idée. Prenons pour exemple une rose. Nous apercevons ses diverses parties, la tige, les feuilles, la fleur, etc. ; l'imagination les recueille l'une après l'autre ; la conscience nous en avertit chaque fois ; et l'entendement, en les revêtant de la forme de l'unité, en fait l'idée rose, qui est une connaissance.

L'entendement est donc la faculté de penser.

Penser, c'est réunir divers élémens, c'est en avoir la conscience; en d'autres termes, c'est réunir des objets variés dans l'unité de la conscience.

27.

La science qui s'occupe des lois de l'entendement et des règles de la pensée s'appelle logique.

La logique se divise en logique générale et en logique particulière.

La logique générale s'occupe uniquement des lois et des formes de la pensée, sans lesquelles l'entendement ne saurait exister, et n'a point égard au contenu de la pensée; nous voulons dire aux objets sur lesquels cette pensée s'exerce; elle ne fait qu'examiner les connaissances acquises pour voir si elles sont conformes aux lois de l'entendement; mais elle ne peut pas les augmenter.

La logique particulière n'a de règles que pour des objets particuliers.

28.

La logique générale est pure ou appliquée. Pure, elle fait abstraction des conditions empiriques et subjectives, comme l'influence des sens, le jeu de l'imagination, etc. : elle n'emprunte rien à la psychologie. Appliquée, elle applique les lois et les règles aux conditions subjectives.

29.

L'entendement, considéré isolément et sans avoir égard aux élémens, aux matériaux sensibles, se nomme *entendement pur*. La logique transcendantale l'envisage sous ce rapport. Elle ne s'occupe que de cette partie de la connaissance qui a son siége dans l'entendement seul; elle traite de l'origine, de l'étendue et de la validité objective de nos connaissances; elle examine la possibilité des connaissances synthétiques *a priori*, et comment les idées subjectives de l'entendement peuvent se rapporter aux objets. Son but est de considérer le contenu ou l'objet de la pensée; et sous ce rapport, comme elle augmente nos connaissances, elle peut être nommée *logique de vérité*.

30.

L'examen des connaissances synthétiques *a priori* et de leur validité objective ne pouvant résulter que d'une analyse de l'entendement même, la logique transcendantale est pour cette raison appelée *analytique transcendantale*. Lorsqu'elle s'occupe à garantir l'entendement de tout sophisme et des illusions, elle prend le nom de *dialectique transcendantale*.

ANALYTIQUE TRANSCENDANTALE. (1)

31.

L'analytique transcendantale décompose l'entendement lui-même, pour rechercher les principes *à priori* qui ont leur origine dans l'entendement seul. Son but est de démontrer : 1° que les idées ne sont pas empiriques, mais pures; 2° qu'elles n'appartiennent pas à l'intuition, mais à la pensée, à l'entendement; 3° qu'elles sont élémentaires, primitives, et non pas dérivées ou composées; 4° enfin que leur nombre est exact et complet, et qu'elles remplissent le domaine de l'entendement. Une semblable analyse ne peut être ni une entreprise arbitraire ni un essai hasardeux et incertain; il faut absolument qu'elle soit basée sur l'idée de l'ensemble des connaissances *à priori*, il faut en un mot qu'elle forme une unité, un système

EXPOSITION GÉNÉRALE DES IDÉES PURES.

32.

Quand on observe l'entendement dans l'exercice de ses fonctions on peut, par l'abstraction, découvrir

(1) *Critique de la raison pure*, p. 89.

des idées pures qui siègent dans la nature même de cette faculté ; mais cette voie, cette manière de procéder est très-incertaine. Il y a un si grand nombre d'idées pures dans le fonds de nos connaissances, qu'il est impossible de savoir leur nombre, d'en embrasser la totalité, sans le secours d'un principe qui nous guide dans nos recherches. Elles ne peuvent avoir ni ordre ni unité, puisqu'elles ne sont que le résultat du hasard. On peut tout au plus les disposer et les ranger par l'analogie et suivant leur étendue, en procédant des plus simples aux plus composées. Elles peuvent être méthodiquement encadrées et réunies, mais elles ne sauraient à elles seules former un système, parce qu'elles n'ont pas un principe de légitimité.

33.

La philosophie transcendantale peut et doit même rechercher ses idées d'après un principe, parce que ces idées découlent de l'entendement pur, sans mélange d'élémens étrangers, et doivent, par ce fait seul, contenir en elles le principe de leur ensemble, de leur unité (1). Cet ensemble, cette unité, fournissent une règle d'après laquelle on peut *à priori* déterminer la totalité des idées, et indiquer à chacune la place qu'elle doit occuper.

---

(1) *Critique de la raison pure*, 1re part. élém., p. 92.

34.

Nous avons dit (§ 26) que l'entendement est la faculté de réunir diverses idées en une seule plus générale : c'est la faculté de penser. Le seul usage que l'entendement puisse faire des idées, c'est de les employer pour en former des jugemens. L'idée particulière, l'intuition peut seule se rapporter immédiatement à l'objet ou aux matériaux fournis par la sensation. L'idée générale ne s'y rapporte que médiatement et à l'aide d'une autre idée particulière ou générale. Le jugement est la connaissance médiate d'un objet ou l'idée de son idée. Dans chaque jugement, il y a une idée applicable à plusieurs autres idées, mais qui cependant se rapporte spécialement à une de ces idées : cette idée particulière est l'intuition, qui elle-même se rapporte à l'objet. Ainsi, par exemple, dans le jugement, tous les corps sont divisibles, l'idée de divisible se rapporte à plusieurs autres idées, spécialement à celle de corps qui, dans un cas particulier, se rapporte comme intuition à l'objet que l'on aperçoit.

35.

Comme on le voit, l'entendement exerce, dans le jugement, les mêmes fonctions que dans la pensée, ce qui prouve que l'entendement, qui est la

faculté de penser, est aussi celle de juger. Lorsque l'on connaît donc toutes les formes et tous les modes des jugemens, on connaît aussi toutes les fonctions de l'entendement.

FONCTIONS LOGIQUES DE L'ENTENDEMENT DANS LES JUGEMENS (1).

36.

Si l'on fait abstraction de l'objet sur lequel un jugement est porté (le contenu ou la matière du jugement), et si l'on ne considère que la manière dont il est formé, l'on obtient la forme, qui en est l'élément nécessaire.

Or chaque jugement doit être envisagé sous quatre points de vue, savoir : la quantité, la qualité, la relation, et la modalité.

A. La *quantité*. Cette forme de jugemens fait connaître la grandeur, la sphère du sujet; elle contient trois jugemens : 1° l'individuel; 2° le pluriel; 3° l'universel.

B. La *qualité*. Par cette forme de jugemens on connaît le rapport du prédicat au sujet, soit que la conscience l'y réunisse ou l'en sépare. La qualité renferme trois jugemens : 1° l'affirmatif; 2° le

---

(1) *Critique de la raison pure*, p. 95.

négatif; 3° le limitatif. L'ame est immortelle : affirmation limitée par un attribut négatif.

C. La *relation*. Elle exprime le rapport réciproque existant entre le sujet du jugement et son prédicat. Elle offre aussi trois sortes de jugemens : 1° le catégorique ; 2° l'hypothétique ; 3° le disjonctif.

D. La *modalité*. Elle indique le rapport qui existe entre le jugement et le sujet pensant. Elle présente de même trois sortes de jugemens : 1° le problématique ; 2° l'assertif (1) ou le réel ; 3° le jugement nécessaire (2).

Les formes logiques des jugemens peuvent donc être établies de la manière suivante :

A.	B.	C.	D.
Quantité.	*Qualité.*	*Relation.*	*Modalité.*
Individuel.	Affirmatif.	Catégorique.	Problématique.
Particulier.	Négatif.	Hypothétique.	Assertif.
Universel.	Limitatif.	Disjonctif.	Nécessaire.

---

(1) *Asserere, assertio.*

(2) Dans la quantité, l'on considère le sujet; dans la qualité, c'est le prédicat. Dans la relation, on les considère tous les deux dans leurs rapports respectifs. Dans la modalité, on les considère aussi tous les deux; mais pour connaître leur rapport avec le sujet pensant. Il ne peut y avoir que ces quatre points de vue. Quand on a trouvé les formes des jugemens d'après ces quatre modes, on peut être certain que leur exposition est complète, puisqu'elles sont fondées sur les fonctions même de l'entendement.

37.

Chaque jugement doit nécessairement être considéré sous les quatre points de vue de quantité, de qualité, de relation et de modalité. Ce sont les fonctions qui constituent la nature de l'entendement et de la pensée. Ce sont des idées pures, primitives que nous nommons *catégories*. Il y a nécessairement autant de catégories qu'il y a de formes de jugemens ou de fonctions de l'entendement. L'entendement est mesuré et épuisé par ces fonctions.

38.

Ajoutons quelques observations afin de mieux faire comprendre comment ces formes peuvent devenir catégories.

1° Le jugement individuel peut, sous le rapport logique, être considéré comme un jugement universel, son prédicat étant valable sans exception; mais considéré comme connaissance, comme *grandeur*, le jugement individuel en est essentiellement différent. Le rapport de ces jugemens entre eux est comme celui de l'unité à l'infini.

2° Les jugemens limitatifs diffèrent des jugemens affirmatifs; les premiers posent des limites à la sphère du prédicat; les seconds, au contraire, l'agrandissent.

3° Quant à la relation des jugemens, le rapport réciproque qui existe entre le sujet et le prédicat peut être catégorique (rapport d'inhérence), de raison et de conséquence (rapport de dépendance), ou d'influence mutuelle (rapport d'inhérence et de dépendance).

Les jugemens de la première espèce ne contiennent que deux idées, exemple : *Dieu est juste.*

Ceux de la seconde espèce renferment deux jugemens, exemple : *S'il existe une justice parfaite, le méchant sera puni.*

Ceux de la troisième espèce offrent plusieurs jugemens qui sont en rapport entre eux, exemple : *Le monde existe ou par un hasard aveugle, ou par une nécessité inhérente, ou par une cause extérieure.* Chacun de ces trois jugemens est une partie intégrante dans la connaissance de l'existence du monde. Tous trois ensemble forment la sphère entière de cette connaissance. En plaçant l'un de ces jugemens dans une partie de la sphère, on le sépare des deux autres. Ainsi, dans le jugement disjonctif, il y a communauté et influence mutuelle des parties; elles s'excluent réciproquement, et pourtant leur réunion, leur ensemble détermine le contenu de la connaissance, et par conséquent la connaissance elle-même.

4° La modalité est une fonction particulière qui n'ajoute rien au contenu du jugement; elle ne concerne pas l'objet sur lequel le jugement est

porté, mais elle indique seulement le rapport du jugement avec la faculté de penser, et la manière dont il est produit par le sujet pensant. Il est évident que sous ce point de vue il doit y avoir des jugemens problématiques ou possibles, assertifs ou réels, et enfin des jugemens nécessaires. Par exemple : *Il est possible que les planètes soient habitées par des êtres raisonnables* (problématique); *le fluide électrique a la propriété de décomposer les corps* (assertif); *dans le mouvement uniforme, la vitesse est égale à l'espace divisé par le temps* (nécessaire).

DES CATÉGORIES (1).

39.

La spontanéité de l'entendement consiste, ainsi qu'il a été dit plus haut (§ 26), dans la synthèse d'une variété pour la réduire en unité de conscience : telle est la pensée, tel est le jugement. L'entendement parcourt cette variété, la recueille, la réunit et forme ainsi une connaissance. Lorsque la variété est empirique, la synthèse elle-même est nécessairement empirique : c'est ce qui a lieu dans la perception d'un objet sensible. La

---

(1) *Critique de la raison pure*, p. 104.

synthèse est pure, lorsque la variété à réunir est elle-même pure (le temps et l'espace) : cette synthèse précède toute analyse. Pour avoir, par exemple, l'idée de *rouge*, qualité commune à d'autres idées, il faut nécessairement que l'entendement regarde cette idée comme composée ou synthétisée avec d'autres. L'analyse ne peut que développer les idées et les rendre plus claires, mais elle ne saurait y rien ajouter de neuf : l'analyse n'augmente pas nos connaissances; la synthèse seule peut rassembler les élémens de la connaissance et l'agrandir. C'est donc sur la synthèse que doit se porter principalement notre attention dans la recherche et l'examen de l'origine de nos connaissances. Nous verrons plus tard (§ 71) que la synthèse en général appartient à l'imagination. Or, comme il s'agit uniquement ici de réduire la synthèse à une idée, cette opération ne peut appartenir qu'à l'entendement.

40.

La synthèse pure, celle de temps et d'espace, exprimée généralement est une idée pure de l'entendement (1).

Les intuitions pures de temps et d'espace seraient toutes sans aucun usage, si l'entendement

(1) *Critique de la raison pure*, I, part. élément., p. 104.

ne les revêtait pas d'une forme ou d'une idée pure, pour la réduire à l'unité de conscience. Il résulte de là que la même fonction qui donne de l'unité à différentes idées dans un *jgement*, donne aussi de l'unité à la synthèse de différentes idées dans l'*intuition*. Cette unité, nous le répétons, produit l'idée pure, qui se rapporte *a priori* aux objets.

L'exemple suivant éclaircira ce que nous venons de dire. Quand je vois un objet composé de rouages, d'un cadran sur lequel circulent des aiguilles, d'un timbre qui frappe mon oreille, de signes numériques qui marquent les heures, etc., je dis cet objet est une pendule. L'entendement a réuni les différentes parties en une unité, c'est l'idée de pendule. Si je dis ensuite *cette pendule est belle*, l'entendement a aussi réuni dans le jugement plusieurs idées, dont il a formé une unité, *la belle pendule*.

41.

Il y a autant d'idées pures de l'entendement qu'il y a de fonctions logiques dans les formes de jugemens. Ces idées nous les avons appelées catégories. En voici la liste transcendantale :

Quantité.	Unité (mesure). Pluralité (grandeur). Universalité (tout).
Qualité.	Réalité. Négation (absence). Limitation (infini).
Relation.	Inhérence, subsistance. (substance et accident). Causalité et dépendance (cause et effet). Communauté (action et réaction).
Modalité.	Possibilité, impossibilité. Existence, non-existence. Nécessité, contingence.

Cette liste est complète, parce que les catégories sont fondées sur les fonctions de l'entendement et qu'il ne peut y avoir ni plus ni moins de catégories. S'il en existait de plus, il y aurait des idées qui ne pourraient jamais être employées pour aucune fonction, pour aucun jugement; s'il y en avait de moins, il y aurait des fonctions, des formes de jugement sans qu'on puisse leur trouver de prédicats : l'une et l'autre circonstances sont impossibles.

42.

Observations générales. — Chacune des quatre classes de catégories contient trois membres : cela est d'autant plus remarquable que toutes les di-

visions *a priori*, par des idées, ne peuvent en contenir que deux.

Dans chaque classe, la troisième catégorie est produite par la synthèse des deux autres, sans pourtant qu'elle en soit pour cela dérivée; elle est, au contraire, primitive, parce que chaque synthèse exige un acte particulier de l'entendement. Ainsi, par exemple, la catégorie de *totalité* n'est rien autre chose que la *pluralité* prise comme *unité;* la *limitation* est la *réalité* avec *négation;* la *communauté* est la *causalité* d'une substance qui détermine une autre substance; enfin la *nécessité* n'est rien autre chose que l'*existence* donnée par la *possibilité* elle-même.

Chaque réunion de deux catégories exige un acte particulier de l'entendement; ainsi, par exemple, lors même que l'unité et la pluralité sont données, vous n'avez l'idée de nombre ou de totalité que par un acte particulier de l'entendement.

Les deux premières classes de catégories, la quantité et la qualité, sont nommées *mathématiques;* les mathématiques seules pouvant former ces idées ou les rendre palpables par des figures. Les deux autres classes, la relation et la modalité, sont appelées *dynamiques*, parce qu'elles expriment non-seulement le rapport des objets entre eux, mais encore leur rapport avec l'entendement. Elles concernent l'existence des objets eux-mêmes et en expliquent la cause, sans avoir égard

à la quantité ou à la grandeur de l'objet dans l'intuition. Les deux premières n'ont pas de corrélatifs, les deux dernières, au contraire, en ont.

De même que sous le rapport logique les jugemens catégoriques sont la base des autres jugemens, de même la catégorie de substance est la base des objets réels.

Toutes ces propriétés ne peuvent avoir leur fondement que dans l'entendement même, et démontrent avec évidence l'origine et la légitimité des catégories.

43.

Conséquences. — De tout ce que nous venons de dire il résulte que, puisque les catégories ne sont que les fonctions de l'entendement considérées isolément et en elles-mêmes, elles ne peuvent donner aucune idée de l'objet réel. En effet, l'entendement est la faculté de penser ou de former des idées; le seul objet de l'idée est l'intuition, sans laquelle l'idée est nulle, elle est sans contenu.

44.

Les fonctions de l'entendement étant donc de donner de l'unité à la variété, les catégories exigent de même une variété pour lui donner de l'unité. Cette variété leur est fournie par les in-

tuitions pures (le temps et l'espace), qui sont les conditions nécessaires pour toute connaissance *a priori*.

45.

L'imagination, comme nous l'avons dit plus haut (§ 93), réduit cette variété et produit ainsi la synthèse pure; mais cette dernière n'est pas encore une connaissance; c'est par l'unité seule qu'elle peut le devenir : il faut donc qu'il y ait des idées qui produisent l'unité dans les synthèses, et que ces idées consistent elles-mêmes dans l'unité synthétique nécessaire.

46.

Par leur rapport aux intuitions pures, les catégories cessent d'être de simples fonctions; elles contiennent un objet *a priori* (le temps et l'espace), que nous appelons *contenu transcendantal*.

47.

Les catégories étant fondées sur un principe commun, elles peuvent aider à examiner et à traiter systématiquement chaque objet rationnel; elles en sont la pierre de touche, car chaque recherche, chaque proposition métaphysique est nécessairement soumise aux quatre classes de catégories.

48.

On peut encore déduire des catégories d'autres idées subalternes qui sont, comme les premières, indépendantes de l'expérience. Ces idées résultent tantôt de leur réunion entre elles, tantôt de leur union avec le temps et l'espace, ou avec les sensations, tantôt enfin de leur élévation à l'unité absolue (1). Ainsi, par exemple, de la catégorie de *causalité* naissent les idées subalternes d'*action* et de *passion;* de la catégorie de *communauté* proviennent les idées de *présence* et de *résistance;* de la catégorie de *modalité* viennent les idées d'*apparition, disparition, changement*. Nous passons sous silence en ce moment, les idées réflexives et celles de la raison, parce que nous en parlerons plus tard (§ 128-167).

DÉDUCTION TRANSCENDANTALE DES CATÉGORIES (2).

49.

L'existence et le nombre des catégories ont été démontrés (§ 41); nous avons vu qu'elles sont des formes de l'entendement, sans lesquelles la

---

(1) *Unité de la raison pure spéculative.*
(2) *Critique de la raison pure*, p. 116.

pensée ne saurait exister, et que, lorsqu'elles sont considérées isolément et en elles-mêmes, elles n'ont aucune réalité, aucune validité objective; mais, puisque, comme idées, elles sont nécessairement des prédicats de jugemens, il faut qu'elles puissent avoir rapport aux objets. En conséquence, il nous reste à démontrer la possibilité et la légitimité de ce rapport, ainsi que la connaissance objective qui en résulte.

50.

Il n'y a que deux cas possibles pour établir le rapport des idées synthétiques aux objets; ou c'est l'objet qui rend possible l'idée, ou c'est l'idée qui rend possible l'objet. Dans le premier cas, le rapport est empirique et l'idée est nécessairement *a posteriori*, ce qui a lieu dans la perception des phénomènes par rapport à l'élément de la connaissance fournie par la sensation. Dans le second cas, quoique l'idée seule ne puisse point produire l'objet, quant à son existence elle peut au moins le déterminer *a priori*, puisque, dans ce cas, c'est par elle seule que l'objet peut être connu comme tel.

51.

Deux choses sont nécessaires pour connaître un objet: l'intuition, par laquelle l'objet est donné

comme phénomène, et l'idée par laquelle l'objet, correspondant à l'intuition, est converti en pensée. Or la première condition, qui seule rend possible l'intuition d'un objet, quant à sa forme, est *a priori* dans le sujet pensant, comme forme de cet objet. Tous les phénomènes sont en harmonie et s'accordent avec ces conditions *formales* de la sensibilité : ils ne sont phénomènes que par elles.

52.

Supposons maintenant qu'il y ait aussi des idées *a priori* qui soient les conditions par lesquelles un objet puisse uniquement devenir pensée en général : dans ce cas, toutes les connaissances empiriques des objets seront nécessairement conformes à ces idées, puisque, dans notre hypothèse, rien sans elle ne saurait exister comme objet de l'expérience. Or toute expérience, outre l'intuition sensible par laquelle un objet quelconque est donné, contient encore l'idée de cet objet. Donc, les idées des objets en général sont les conditions *a priori* des connaissances de l'expérience; donc, la validité objective des catégories repose sur la *possibilité de l'expérience*. Leur rapport aux objets de l'expérience est alors nécessaire, attendu que ce n'est que par elles qu'un objet de l'expérience peut, en général, appartenir à la pensée. Sans ce rapport des idées à l'expérience, qui renferme les

objets des connaissances, on ne saurait concevoir le rapport d'une idée à un objet en général : l'objet ne serait pas possible.

53.

Comme fonctions de l'entendement, les catégories ne peuvent se rapporter aux objets qu'à l'aide de l'intuition ; c'est seulement avec son appui qu'elles deviennent réelles. Les catégories, en effet, ne contenant que la forme du jugement, ne se rapportent à un objet que pour donner la forme à un jugement synthétique ; comme idées *a priori*, elles sont universelles et nécessaires ; elles servent à donner l'universalité et la nécessité aux synthèses des phénomènes, ou aux jugemens synthétiques des perceptions qui constituent l'expérience.

Les catégories se rapportent donc aux objets pour rendre l'expérience possible, et c'est en quoi consiste leur réalité ou objectivité.

54.

Remarque. — Locke, n'ayant pas pris en considération ce principe, et ayant trouvé des idées pures dans l'expérience, a regardé cette dernière comme unique source des idées. Néanmoins il a entrepris d'en former des connaissances, qui sont hors du champ de l'expérience.

Hume a bien vu que, pour établir des connaissances semblables, il fallait que ces idées découlassent d'une source *a priori;* mais il ne pouvait pas s'expliquer *comment l'entendement réunit nécessairement dans un objet des idées qui ne sont point réunies dans l'entendement;* il ne lui vint pas dans l'esprit que c'est l'entendement lui-même qui, au moyen de ces idées, produit l'expérience : c'est pour cela qu'il est tombé dans l'erreur de Locke. Mais, plus conséquent que ce dernier, il a soutenu qu'il était impossible de sortir, avec ces idées et les principes qui en découlent, de la sphère de l'expérience. Les mathématiques et la physique générale prouvent qu'il y a des connaissances *a priori;* elles renversent complétement le système de ces deux philosophes.

55.

DE LA POSSIBILITÉ D'UNE SYNTHÈSE EN GÉNÉRAL (1).

La synthèse d'une variété en général ou *conjonction* ne peut pas arriver à la conscience par la sensibilité; elle ne peut par conséquent être contenue dans la forme de l'intuition sensible; elle

---

(1) *Critique de la raison pure*, p. 129.

n'est qu'un acte de la spontanéité de l'entendement.

56.

Nous ne pouvons rien apercevoir dans un objet autrement que par une réunion, sans même que nous ayons préalablement opéré cette réunion. La synthèse est un élément qui n'est point donné par l'objet, le sujet pensant seul la produit. Il est dans la nature de l'entendement de synthétiser.

57.

Il est évident que cette synthèse est originairement une et identique pour toute réunion, pour toute composition; elle précède l'analyse, comme nous l'avons dit ailleurs (§ 39). L'analyse, la décomposition sont impossibles là où il n'y a rien de réuni, rien de composé.

58.

Outre l'idée de variété, la synthèse suppose encore l'idée d'*unité*. Cette idée d'unité n'est pas le résultat de la composition; c'est elle, au contraire, qui rend possible l'idée de composition. Elle est antérieure à toutes les idées de synthèses; et les catégories elles-mêmes, en tant qu'elles sont fondées sur les fonctions logiques, supposent

déjà l'idée d'unité. En effet, quand nous réunissons la variété, nous supposons que l'unité est possible. C'est pour cela que *l'idée d'unité* ne doit pas être confondue avec la catégorie *unité*, qui, comme synthèse, ne peut être qu'un résultat de la première.

DE L'UNITÉ SYNTHÉTIQUE PRIMITIVE, OU APERCEPTION (1).

59.

L'idée *je pense* accompagne toutes les idées; elle en est inséparable; autrement il y aurait dans le sujet pensant des représentations qui lui seraient inconnues, ce qui impliquerait contradiction.

60.

L'élément qui peut être donné avant la pensée s'appelle *intuition*. La variété de cette intuition doit se rapporter à l'idée *je pense*, qui se trouve dans le sujet auquel est donnée la variété. Cette idée, acte spontané, est absolument dégagée de tout élément sensible; nous la nommerons *aperception pure* ou primitive : c'est la conscience primitive de nous-mêmes. Son unité, nous la nom-

---

(1) *Critique de la raison pure*, p. 131.

mons *unité transcendantale de la conscience de nous-mêmes*.

61.

L'identité de l'aperception dans les idées données par l'intuition suppose une synthèse de ces idées, et elle n'est possible que par la conscience de cette synthèse : elle ne saurait résulter de la concience empirique; car la conscience empirique, qui accompagne diverses idées, est elle-même diffuse, sans unité et sans rapport à l'identité du *moi*. Pour effectuer ce rapport, il ne suffit pas que la conscience accompagne chaque perception, mais il faut encore que le sujet pensant les ajoute l'une à l'autre, qu'il les réunisse et qu'il ait la conscience de leur synthèse.

62.

Ainsi l'on ne peut se représenter l'identité de conscience dans diverses idées que parce qu'il est possible de réunir ces diverses idées dans une même conscience : donc l'unité synthétique de la variété des intuitions *a priori* est le fondement de l'aperception elle-même.

63.

La synthèse n'est point dans les objets sensi-

bles; elle est uniquement l'acte spontané de la faculté de synthétiser *a priori*, et de ramener la variété des idées données à l'unité de l'aperception qui constitue l'entendement.

PRINCIPE SUPRÊME POUR L'EXERCICE DE L'ENTENDEMENT.

64.

Toute variété d'intuition doit être soumise aux conditions de temps et d'espace, sans lesquelles l'intuition ne serait pas possible. De même, ces intuitions doivent être nécessairement soumises aux conditions de l'unité synthétique de l'aperception pure, sans lesquelles elles ne pourraient devenir *pensées*. Hors cette condition, les différentes perceptions ne sont pas accompagnées de l'acte *je pense*, et manquent par conséquent de l'unité de conscience; unité qui seule constitue la pensée, le rapport des idées à un objet ou la connaissance objective, et sur laquelle repose la possibilité de l'entendement.

DE L'UNITÉ DE CONSCIENCE OBJECTIVE ET SUBJECTIVE (1).

65.

L'unité de l'aperception, comme nous venons de le voir (§ 61), consiste à revêtir d'une idée de

(1) *Critique de la raison pure*, p. 139.

l'objet la variété donnée par l'intuition ; c'est pour cette raison que nous l'appelons *objective*. Ici la forme pure de l'intuition dans le temps est soumise à l'unité de conscience en général, qui ne dépend pas des cas particuliers.

66.

L'unité *subjective* de la conscience est une détermination de la sensibilité intérieure, par laquelle la variété de l'intuition arrive empiriquement à la conscience. L'unité de conscience empirique est ou simultanée ou successive, selon que la variété est donnée à la fois ou successivement. Elle dépend des circonstances et des conditions empiriques, et ne peut être qu'accidentelle.

67.

Le seul usage que l'on puisse faire des catégories, c'est de les appliquer aux objets de l'expérience.

68.

Il y a une différence essentielle entre *penser* et *connaître*. Penser, c'est réunir plusieurs idées dans l'unité de conscience, c'est juger. La pensée, le jugement, ont de la validité quand ils sont conformes à l'axiome d'identité, qu'ils aient ou non

un objet correspondant dans la réalité. Par cette raison même la pensée seule ne peut rien nous apprendre; une pensée sans contenu ne nous présente aucun objet, aucune réalité.

69.

Il n'en est pas ainsi de connaître. Pour connaître quelque chose, il ne suffit pas que la pensée soit conforme à l'axiome d'identité, il faut encore que l'idée ait une intuition correspondante. Or, toutes les intuitions appartiennent à la sensibilité : donc l'idée pure d'un objet en général ne peut être connaissance qu'autant qu'elle se rapporte à un objet donné par une intuition sensible, ce qui est identique avec l'expérience. Hors du champ de l'expérience les catégories n'ont aucune validité. L'on ne peut donc faire d'autre usage des catégories que de les appliquer aux objets de l'expérience.

70.

Que l'on cherche à se représenter un objet sans lui donner une intuition sensible, et qu'on essaie de lui appliquer une catégorie, on pourra bien, il est vrai, le concevoir par les attributs qu'on lui aura accordés d'avance par hypothèse, et qui consistent à dire, par exemple, qu'il ne contient aucun élément sensible, qu'il n'est ni dans le temps

ni dans l'espace, qu'on ne peut lui appliquer aucun changement, etc.; mais de cette manière l'objet ne serait point connu; car tous ces attributs ne sont que des négations ne pouvant indiquer les qualités positives de l'objet. La possibilité de l'objet n'est nullement exprimée par ces attributs, puisque nous ne pouvons pas avoir une idée correspondante, et que tout ce qu'il nous est permis de dire c'est que notre intuition ne peut convenir à cet objet. Ce qu'il y a de particulier, c'est qu'on ne peut appliquer à un tel objet aucune catégorie. Prenons pour exemple l'idée de *substance*, c'est-à-dire l'idée d'un sujet qui ne peut plus être prédicat (telle est la définition ordinaire de la substance), il est impossible de savoir s'il existe un objet susceptible de correspondre à cette détermination de l'idée, si l'intuition n'en fournit pas le cas particulier.)

CONDITIONS SUBJECTIVES NÉCESSAIRES POUR LA SYNTHÈSE RÉELLE OU L'EXPÉRIENCE.

71.

La sensibilité fournit des intuitions qui, accompagnées de la conscience, sont nommées *perceptions* (§ 13); mais, telles que la sensibilité les donne, elles sont éparses, elles ne sont point unies. Pour présenter un ensemble, un tout, il faut

que chacune des parties soit saisies, recueillie successivement, et réunie en une seule image. Cet acte ne peut être effectué que par une faculté qui agit sur la sensibilité; nous la nommons *imagination;* la réunion elle-même reçoit le nom de *synthèse de l'appréhension dans l'intuition*. Comme l'acte de l'appréhension ne s'opère que successivement, il faut que chaque partie qui précède soit reproduite toutes les fois que l'imagination passe à une autre partie; autrement les parties précédentes seraient perdues et la réunion ne serait pas possible. Donc l'imagination est nécessairement la faculté reproductive : elle effectue la *synthèse de la reproduction dans l'intuition*.

72.

Mais cette reproduction des représentations ne serait d'aucune utilité, toute la série des idées reproduites serait perdue, si nous n'avions pas la conscience que chaque partie est la même avant et après la reproduction. Il faut donc, en troisième lieu, que la conscience ou l'aperception réunisse en un tout les intuitions produites et reproduites; il faut qu'elle donne de l'unité à la synthèse de l'appréhension et de la reproduction; d'où il résulte la *synthèse de la connaissance de l'idée*.

Il suit de ce que nous venons de dire que la connaissance objective ou l'expérience n'est pos-

sible que par une triple synthèse, celle de l'appréhension dans l'intuition, celle de la reproduction dans l'imagination, et celle de la connaissance dans l'idée à l'aide de la conscience.

73.

La conscience de l'identité des idées produites et reproduites est empirique, en tant qu'elle nous avertit de l'identité de notre disposition intérieure, qui dépend toujours des sensations de la sensibilité intérieure. L'activité qui transforme les intuitions en pensées, et qui établit la connaissance, c'est la conscience de l'identité des idées saisies et reproduites. Or ces idées appartiennent uniquement à notre disposition intérieure; donc cet conscience est aussi celle de l'identité de notre disposition intérieure, et, en tant qu'elle repose sur les sensations, elle est empirique.

74.

La conscience empirique suppose la conscience pure et *a priori*, et ne peut exister que par elle; car, notre disposition intérieure étant changeante et variable, la conscience doit l'être également. Nous ne pourrions jamais savoir si la disposition précédente est la même dans le moment suivant, si nous n'avions pas une conscience *a priori* fixe et

invariable. Cette conscience nous l'appelons *aperception pure ou transcendantale.*

75.

Ainsi l'unité de la synthèse des idées, et par conséquent l'expérience, reposent sur la conscience *a priori*, sur l'acte *je pense*, sans lequel aucune synthèse ne serait possible.

76.

Mais puisque l'unité de la synthèse de nos idées repose sur un principe *à priori*, il faut que la synthèse elle-même repose aussi sur ce principe. En effet, si l'imagination saisissait, associait et reproduisait les diverses intuitions sans un principe qui la dirigeât, l'unité de ces intuitions ne serait point nécessaire.

77.

D'où il résulte évidemment que la synthèse d'une variété et son unité reposent sur des conditions *a priori* et nécessaires, qui seules rendent possible toute connaissance, et par conséquent toute expérience.

78.

L'idée de condition suppose une règle ; quand elle est nécessaire c'est une loi : donc l'expérience

repose sur des lois *a priori*. Ces lois supposent des idées *a priori*, ce sont les catégories. Ainsi, la possibilité de l'expérience est fondée sur les catégories, et c'est de la sorte qu'est prouvé le rapport des catégories aux objets et leur validité objective.

79.

Les catégories, loin de tirer leur origine de l'expérience, rendent, au contraire, l'expérience possible, en se rapportant aux phénomènes. C'est par ce rapport seul que l'aggrégat des phénomènes obtient de l'ensemble et de l'unité, et qu'il devient objet de connaissance : de même, sans les objets sensibles, les catégories n'ont aucune signification, elles ne sont que des formes sans réalité.

80.

Nous ne pouvons passer ici sous silence quelques observations psychologiques du plus haut intérêt.

Il paraît difficile de comprendre comment le sens intérieur peut nous représenter à nous-mêmes, comment le *moi* peut être montré à la conscience par le sens intérieur, comment ce dernier peut nous représenter à la conscience comme phénomène, comment enfin le sujet pensant peut être à la fois actif et passif. Les psychologues, pour

écarter cette difficulté et se tirer d'embarras, confondent l'aperception pure avec le sens intérieur, prétendant que c'est une seule et même chose, ce qui est absolument faux.

81.

Le sens intérieur est déterminé par l'entendement. Quand cet entendement est considéré en lui-même, sa synthèse n'est autre chose que l'unité de son activité, dont il a même la conscience sans la sensibilité. C'est par cette unité qu'il est capable de déterminer la sensibilité par rapport à la variété donnée. Ainsi, l'entendement agit sur le sujet passif dont il est faculté, et nous avons le droit de dire qu'il affecte le sens intérieur (1).

82.

L'aperception pure est tellement différente du sens intérieur qu'étant source et principe de toute synthèse, elle se rapporte *a priori* à la variété des intuitions en général, qu'un objet sensible lui soit donné ou non. Le sens intérieur, au contraire,

---

(1) L'observation de nous-mêmes nous apprend que le sens intérieur est déterminé par nous-mêmes. L'entendement détermine toujours, conformément à sa synthèse, le sens intérieur à produire une intuition dont la variété correspond à celle de cette synthèse.

simple forme des intuitions, ne contient aucune synthèse et par conséquent aucune intuition déterminée; car l'intuition déterminée n'est possible que par une synthèse transcendantale, ou par l'influence de l'entendement sur le sens intérieur. C'est un fait constaté par l'observation de nous-mêmes. Nous ne pouvons nous représenter une ligne sans la tirer; un cercle, un triangle, etc. sans les tracer, sans les décrire dans l'esprit; nous ne pouvons concevoir les trois dimensions de l'espace sans tirer d'un même point trois lignes perpendiculaires l'une sur l'autre. Le temps même, nous ne pouvons le concevoir qu'en tirant une ligne, et ayant toujours en vue la synthèse de la variété par laquelle nous déterminons successivement le sens intérieur. Le mouvement, comme acte du sujet pensant, et non pas la *détermination* de l'objet, laquelle n'appartient pas à une science pure, le mouvement produit la succession. Et ici l'on fait abstraction de la variété à réunir dans l'espace, et l'on ne considère que l'activité du sujet pensant, qui détermine le sens intérieur par rapport à la forme qui est le temps. Le mouvement, ainsi envisagé, n'est que l'acte de la synthèse successive d'une variété en général dans l'espace.

Ainsi, l'entendement ne trouve pas la synthèse d'une variété dans le sens intérieur, mais il la produit lui-même en affectant la sensibilité.

Reste à expliquer de quelle manière le *moi*

pensant peut se distinguer du *moi d'intuition*, du *moi phénoménal*, et demeurer cependant toujours un seul et même sujet; ou autrement, comment le *moi intelligence* et sujet pensant peut se reconnaître aussi comme phénomène, et comment le *moi actif* est en même temps *moi passif*.

83.

Il est facile de prouver que la chose est ainsi, et qu'elle ne peut être autrement. Le temps, formé du sens intérieur, ne peut être représenté, comme il a été déjà dit (§ 82), que par l'image d'une ligne, sans laquelle nous ne saurions concevoir l'unité de sa mesure et sa grandeur. La détermination de sa durée, et les instans pendant lesquels se passent les perceptions intérieures, sont toujours tirés des changemens des objets extérieurs : donc les déterminations du sens intérieur, comme phénomènes du temps, sont placées et disposées par nous de la même manière que celles de l'espace, forme du sens extérieur. Or, nous sommes forcés d'admettre, par rapport au sens extérieur, que nous ne pouvons apercevoir les objets que de la manière dont nous sommes extérieurement affectés : donc nous devons nécessairement admettre que, par rapport au sens intérieur, nous ne pouvons nous apercevoir nous-mêmes que de la manière dont nous sommes affectés intérieurement.

Ainsi, par rapport à l'intuition intérieure, nous ne pouvons connaître le *moi* que comme phénomène, mais nous ne pouvons savoir ce qu'il est en lui-même.

84.

Quant à l'aperception pure, elle n'aperçoit le *moi* ni comme phénomène ni comme chose en elle-même; elle donne seulement l'*existence du moi* sans aucune détermination. La *conscience du moi* n'est pas une intuition, mais une idée. *Je sais que je pense;* pour que cette idée soit connaissance, il faut encore une variété donnée par l'intuition. Toute connaissance n'est possible que par une intuition, comme on l'a vu plus haut (§§ 63 et 69).

85.

Ainsi, mon existence donnée par la conscience, quoique n'étant pas phénomène, sa détermination ne peut être que conforme aux conditions du sens intérieur et à la manière dont la variété à réunir est donnée par l'intuition intérieure. Je ne puis donc avoir une connaissance du *moi* tel qu'il est en lui-même, mais seulement tel qu'il apparaît comme phénomène. *J'ai la conscience de moi-même* veut dire seulement, j'existe comme intelligence, comme sujet pensant, ayant la faculté de synthétiser. Mais, par rapport à la variété que cette

faculté doit réunir, la synthèse est limitée par le sens ; elle ne peut être produite et rendue sensible que conformément aux rapports du temps, qui sont entièrement hors des catégories : donc, *la conscience* de nous-mêmes ne donne pas *la connaissance* de nous-mêmes (1).

ANALYTIQUE DES PRINCIPES (2).

86.

L'analytique des principes traite des règles et des principes *a priori* de l'entendement, et démontre comment ils peuvent s'appliquer aux phénomènes. Cette application n'est possible que par la faculté de juger, qui est celle de distinguer si un objet est ou non soumis à une règle, *casus datæ*

---

(1) *Je pense*, exprime l'acte qui détermine mon existence. L'existence est déjà donnée ; mais la manière de la déterminer, c'est-à-dire la manière dont je dois poser en moi la variété qui lui appartient, n'est point donnée par cet acte. Il faut pour cela une intuition de moi-même, basée sur le temps et due à la réceptivité du déterminable. Ainsi de même que, avant la détermination, le temps donne le déterminable, de même il faut qu'une autre intuition de moi-même donne le déterminant, et que j'aie la conscience de la spontanéité de ce dernier ; autrement je ne saurais déterminer mon existence comme celle d'un sujet doué de spontanéite ; je pourrais seulement me représenter la spontanéité du principe déterminant ; et mon existence demeure toujours sensible, c'est-à-dire déterminable comme phénomène. Cette spontanéité pourtant constitue l'intelligence.

(2) *Critique de la raison pure*, p. 169.

legis : nous l'appellerons *faculté de subsumer* ou simplement *subsomption*. En tant qu'elle rapporte les catégories aux objets, elle est *transcendantale*.

87.

La logique générale, qui fait abstraction du contenu de la connaissance, ne peut pas prescrire des règles à la faculté judiciaire; sa tâche se borne à exposer analytiquement les formes des jugemens et des raisonnemens, et à établir de la sorte des règles formales pour l'exercice de l'entendement. La logique générale ne peut donc point indiquer si un objet est ou non soumis à une règle de l'entendement.

88.

La logique transcendantale, au contraire, s'occupant du contenu de la connaissance, a pour but de montrer l'application des règles fournies par l'entendement aux objets. Bien plus, elle peut même indiquer *a priori* le cas particulier auquel la règle doit s'appliquer.

89.

L'analytique transcendantale aura donc : 1° à prouver comment la subsomption ou le rapport

des objets aux catégories est possible, c'est-à-dire quelles sont les conditions sensibles pour que les catégories puissent se rapporter aux objets; 2° à démontrer les jugemens synthétiques qui découlent des catégories sous ces conditions, et qui font la base de toutes les connaissances *a priori*.

DU SCHÉMATISME DES CATÉGORIES.

MEDIUM NÉCESSAIRE POUR QUE LES CATÉGORIES PUISSENT SE RAPPORTER AUX OBJETS (1).

90.

Tout objet soumis à une idée et compris dans cette idée est nécessairement homogène avec elle. Il faut que les marques distinctives, les attributs qui composent cette idée se trouvent dans l'objet même. L'idée de *sphère*, par exemple, ne s'applique à l'objet *boulet* que parce que les mêmes attributs sont contenus dans l'une et dans l'autre.

91.

Pour que les catégories puissent être appliquées aux intuitions qui en sont différentes, qui

---

(1) *Critique de la raison pure*, p. 176.

sont d'une autre nature, il faut qu'il y ait homogénéité entre elles; il faut un *medium* qui soit, d'un côté, homogène avec les catégories, et de l'autre avec les intuitions : ce *medium* c'est le temps. En effet, le temps étant *a priori* est par cela même homogène avec les catégories. Comme forme de la sensibilité, il est aussi la forme et le prédicat nécessaire des objets. De cette manière le temps est le véhicule et le lien commun des catégories et des objets : c'est lui qui établit leur rapport. Les catégories rendues sensibles par le temps s'appellent *schèmes*.

92.

Le schème est différent de l'image. L'image est le produit de l'imagination empirique.

Le schème, au contraire, est un produit de l'imagination pure qui rend possibles les images, toujours réunies aux idées par le moyen du schème. Le schème est le procédé général à l'aide duquel on donne une image à une idée : c'est en quelque sorte le dessin ébauché de cette image. Un polyèdre *tracé* est une image de la figure que j'ai en vue. Un polyèdre, en général, n'est point une image, mais seulement une règle pour représenter cette figure par une image qui, du reste, ne peut jamais atteindre l'idée que nous avons.

93.

Toutes nos idées ont pour base un schème, mais non pas des images de l'objet, car aucune image de l'objet ne peut entièrement coïncider avec l'idée pure. Ainsi, dans notre exemple, le polyèdre en général ne peut avoir une image adéquate, puisque l'image ne saurait atteindre la généralité de mon idée et serait limitée seulement à une partie de cette idée. L'image ne pourrait représenter qu'un tétraèdre, ou un hexaèdre, ou un octaèdre, etc., tandis que l'idée de polyèdre en général renferme en soi toutes ces figures. Le schème du polyèdre ne peut exister que dans l'idée, et il indique une règle de la synthèse de l'imagination par rapport aux figures dans l'espace. Un objet d'expérience ou son image atteint encore moins l'idée empirique.

94.

Il y a autant de classes de schèmes qu'il y en a dans les catégories.

SCHÈME DE QUANTITÉ.

Le schème de quantité est l'idée de l'addition successive des parties homogènes du temps, c'est

la synthèse ou la production du temps même. *Serie du temps. Nombre.*

Un. *Plusieurs.* *Tout.*

SCHÈME DE QUALITÉ.

Le schème de qualité est la synthèse de sensation dans le temps, ou *contenu du temps.*

Affirmation, être dans le temps.

Négation, ne pas être, ou absence d'existence dans le temps.

Limitation, transition du degré d'intensité d'une sensation à sa disparition.

SCHÈME DE RELATION.

C'est le rapport des sensations entre elles dans le temps, ou *ordre du temps.*

Substance, principe invariable et durable dans le temps.

Causalité, succession régulière des sensations dans le temps.

Connexité, existence simultanée et régulière dans le temps.

SCHÈME DE MODALITÉ.

Manière d'exister des sensations dans le temps, ou *ensemble du temps.*

Possibilité, idée d'un objet pouvant exister dans un temps quelconque.

Réalité, idée d'un objet existant dans un temps donné.

Nécessité, idée d'un objet existant toujours dans le temps.

95.

Les schèmes des idées pures de l'entendement servent à déterminer *a priori* le temps d'après des règles. Comme le temps est la forme du sens intérieur, les schèmes produisent la synthèse des intuitions de la sensibilité intérieure ; ils sont la seule condition, le seul moyen de donner de la réalité aux catégories en établissant leur rapport aux objets. Mais, comme ces schèmes ne sont que des déterminations du temps, et qu'ils concernent uniquement la forme de la sensibilité, il est évident que les catégories ne sont applicables qu'aux objets sensibles, ou phénomènes, et non point aux noumènes ou objets en eux-mêmes.

SYSTÈME DES PRINCIPES DE L'ENTENDEMENT PUR. (1)

96.

Les jugemens *a priori* qui ne s'appuient pas sur d'autres jugemens, qui n'en sont pas dérivés, s'appellent *principes*, dans le sens le plus rigoureux.

(1) *Critique de la raison pure*, p. 187.

PRINCIPES DES JUGEMENS ANALYTIQUES.

97.

Nous avons nommé plus haut (§ 8) *jugemens analytiques* ceux dont le sujet contient le prédicat et dans lesquels ce dernier est une marque distinctive du premier. Le prédicat ne fait que développer et expliquer le sujet, et lorsque l'idée du sujet est vraie, le jugement l'est aussi. Exemple : *Les corps sont étendus*. Il est évident que le prédicat *étendus* est contenu dans le sujet *corps ;* ces deux idées sont même *identiques*.

98.

Les jugemens analytiques sont tous *a priori ;* on n'a pas besoin d'avoir recours à l'observation pour démontrer leur vérité. Le principe de leur légitimité est l'axiome de non-contradiction : *Aucun objet ne peut convenir à un prédicat qui lui répugne*. Cet axiome est la condition nécessaire de tous les jugemens, et peut, par conséquent, être un principe suffisant pour les jugemens analytiques ; car, puisque dans ces sortes de jugemens l'idée du prédicat est contenue dans celle du sujet, elles doivent s'accorder : toute idée contraire doit répugner au sujet.

99.

Il n'en est pas ainsi des jugemens synthétiques.

Dans ces jugemens le sujet ne contient pas le prédicat; ce dernier peut s'accorder ou non avec le premier, sans qu'il y ait contradiction, sans que l'affirmation ou la négation soit contraire à l'axiome dont nous avons parlé plus haut. Ainsi, par exemple, les deux jugemens suivans : *Le soleil est la cause de la chaleur; le soleil n'est pas la cause de la chaleur*, peuvent également être vrais.

100.

D'après cela il est évident que l'axiome de non-contradiction ne peut pas être le principe des jugemens synthétiques; il faut donc qu'il y ait un autre principe qui démontre la légitimité de ces jugemens.

PRINCIPES DES JUGEMENS SYNTHÉTIQUES.

101.

La possibilité des jugemens synthétiques en général dépend de trois élémens, savoir : 1° de la sensibilité et de sa forme qui est le temps, condition nécessaire pour les intuitions; 2° de la synthèse des idées produites par l'imagination; 3° de l'unité synthétique de la perception. Ces conditions étant *a priori*, elles rendent possibles les jugemens synthétiques *a priori*. Mais pour qu'un jugement synthétique ait une réalité objective, il faut qu'il

se rapporte à un objet donné par l'expérience : donc la possibilité de l'expérience est la condition de la réalité objective des jugemens synthétiques *a priori*.

102.

D'un autre côté, la possibilité de l'expérience elle-même repose sur l'unité synthétique des phénomènes, c'est-à-dire sur les idées *a priori* ou catégories. Ainsi, toute connaissance est objective et vraie lorsqu'elle est conforme aux conditions nécessaires pour l'expérience. Ces conditions, nous l'avons dit (§ 51 et suiv.), sont l'objet donné, la sensibilité et la spontanéité de l'entendement, ou l'unité synthétique qui est la catégorie ; d'où il résulte aussi que tous les objets sont soumis à ces mêmes conditions. Le principe suprême des jugemens synthétiques *a priori* est donc évidemment celui-ci : *Tout objet de connaissance est soumis aux conditions de l'unité synthétique des intuitions de l'expérience*, ou *les conditions nécessaires* (c'est-à-dire la forme de la sensibilité et les catégories), *sans lesquelles la synthèse objective, l'expérience, ne serait pas possible, sont aussi les conditions nécessaires pour que les objets eux-mêmes soient donnés*.

103.

Il résulte de là que tous les jugemens et les

principes composés des catégories n'ont la réalité qu'en se rapportant aux objets d'une expérience possible ; les idées seules ne peuvent fournir aucune connaissance, ainsi que nous l'avons dit plusieurs fois : nous ne saurions trop le répéter.

104.

Tous les principes de l'entendement pur sont des principes pour l'expérience ou pour la nature. Leur ensemble est le système de la nature, ils en sont les lois générales.

105.

D'après cela, il est évident que les lois de la nature sont en nous-mêmes, dans notre entendement, et qu'elles ne sont pas dérivées des objets sensibles. L'entendement est législateur de la nature ; il lui prescrit ses lois. Cette proposition paraît être un paradoxe ; elle n'en est cependant pas moins vraie.

106.

Observation. — Pour ne laisser aucun doute sur la vérité de ce principe, nous allons ajouter ici quelques développemens, et montrer comment il faut comprendre que l'entendement prescrit des lois à la nature.

La nature, c'est l'ensemble des objets soumis à des lois ; ces objets ne peuvent être que phé-

nomènes, il ne nous est point donné de les connaître en eux-mêmes, ni *a priori* ni *a posteriori*. Ni *a priori*, c'est-à-dire par des idées seules et avant que les objets en eux-mêmes nous soient donnés, les idées seules ne pouvant fournir que les élémens logiques qu'elles renferment, et non pas la réalité ou l'essence des objets. De plus, nous n'aurions aucun droit de soutenir que les conditions et les lois d'après lesquelles l'entendement produit les synthèses conviennent aussi aux objets en eux-mêmes, puisque, considérés ainsi, ils ne dépendraient point de l'entendement, mais bien au contraire l'entendement dépendrait d'eux. Ainsi, la connaissance des objets en eux-mêmes n'est pas possible *a priori*.

Elle ne l'est pas non plus *a posteriori*, c'est-à-dire lorsque ces objets sont donnés par l'expérience; car, dans cette supposition, il faut encore que les lois d'après lesquelles l'entendement détermine l'existence de ces objets leur conviennent nécessairement et généralement. Or l'expérience ne peut pas produire l'universalité et la nécessité (§ 53); toutes les lois qu'elle fournit sont contingentes. Puisque nous ne pouvons connaître les objets en eux-mêmes, ni *a priori* ni *a posteriori*, il faut qu'ils soient regardés comme des phénomènes. Comme tels, les objets dépendent de notre manière d'apercevoir, des intuitions, de la forme et de la synthèse que leur donne le sujet pensant; ils dépendent des conditions subjectives.

Ainsi, c'est le sujet pensant qui transporte dans les phénomènes les conditions qui établissent l'ensemble et la synthèse de ces objets. L'entendement ne fait en cela que prescrire des lois à ce qui lui appartient; il agit, non pas sur des objets hors de lui et considérés en eux-mêmes, mais sur son propre produit, sur ce qu'il a lui-même élaboré. Cette opération ne peut avoir lieu que par les catégories, qui sont des idées de l'unité synthétique *a priori*. Et comme les catégories sont des lois pour l'ensemble des objets de la nature, elles sont des lois que l'entendement prescrit à la nature.

Entrons maintenant dans le système entier.

107.

L'entendement est la source des principes qui rendent possible la connaissance objective ou réelle. Ces principes servent pour l'usage objectif des catégories. Leur nombre est donc déterminé par les catégories elles-mêmes. En effet, comme celles-ci, ils se divisent en quatre classes.

Les deux premières classes sont nommées *mathématiques*, en ce qu'elles concernent les quantités, soit sous le rapport de l'*étendue*, soit sous celui de l'*intensité*.

Les deux autres sont appelées *dynamiques*, en ce qu'elles regardent l'existence des phénomènes et les conditions nécessaires pour qu'un objet d'intuition puisse être un objet d'expérience.

108.

Les premières sont absolument nécessaires, parce qu'elles concernent des intuitions sans lesquelles l'objet ne serait pas donné ; elles sont *constitutives*, c'est-à-dire qu'elles déterminent réellement ce que le phénomène contient par rapport à la forme de l'intuition. Les dernières ne sont nécessaires que sous la condition d'une expérience possible, qui est toujours contingente : elles ne sont que *discursives*, c'est-à-dire produites par des idées.

109.

TABLEAU DES PRINCIPES A PRIORI.

I.	Principe de quantité.	Axiome de l'intuition.
II.	Principe de qualité.	Anticipation de la perception.
III.	Principe de relation.	Analogie de l'expérience.
IV.	Principe de modalité.	Postulats de la pensée empirique.

110.

Remarque. — La synthèse d'une variété intuitive, conforme aux catégories, est une synthèse des objets homogènes ou hétérogènes. Dans le premier cas, elle est *composition*, et a besoin des principes de quantité et de qualité ; dans le second, elle est *connexité*, et dépend des principes de relation et de modalité. Ainsi, par exemple, il y a

composition dans un carré divisé par une diagonale en deux triangles ; il y a connexité entre la cause et l'effet, la substance et l'accident.

III.

PRINCIPE DE QUANTITÉ (1).

(*Axiome de l'intuition.*)

Tous les phénomènes sont, quant à leur intuition, des quantités *extensives* ou quantités d'étendue.

Une quantité est extensive quand l'idée du tout n'est possible que par ses parties. Or, l'intuition pure de tout phénomène est ou l'espace ou le temps. Dans l'une et l'autre circonstance, l'idée du tout n'est possible que par l'idée des parties. Ainsi, par exemple, il est impossible de se représenter l'idée d'une ligne, sans la tirer successivement d'un point à un autre. Il en est de même du temps : on ne peut produire une quantité de temps qu'en procédant d'un moment à un autre : donc tous les phénomènes sont, quant à leur intuition, des quantités extensives.

C'est sur cet axiome que repose l'application des mathématiques aux objets de l'expérience.

---

(1) *Critique de la raison pure*, p. 202.

Tout ce qui concerne le temps et l'espace concerne aussi les objets qui les remplissent, comme, par exemple, la divisibilité à l'infini, etc.

PRINCIPE DE QUALITÉ (1).

(*Anticipation de la perception.*)

112.

La réalité qui correspond à la sensation d'un phénomène à un degré d'intensité quelconque, ou la réalité d'un phénomène, est une quantité *intensive*.

DÉMONSTRATION.

Chaque sensation ne remplit qu'un seul moment, et la réalité du phénomène ne peut être perçue qu'à la fois et non successivement, c'est-à-dire, elle n'est pas quantité extensive. Mais chaque sensation est capable d'être diminuée jusqu'à ce qu'elle disparaisse; de cette manière, il y a toujours entre la réalité de la sensation et sa disparition une continuité de sensations intermédiaires. Donc la réalité d'un phénomène est une quantité intensive : la chaleur, la lumière, la pesanteur, l'élasticité en fournissent des exemples.

---

(1) *Critique de la raison pure*, p. 207.

Remarque. — Ce principe démontre comment on peut connaître *a priori* le degré de la réalité d'un phénomène qui est *a posteriori*. L'entendement anticipe sur l'expérience en prescrivant une loi à la matière : c'est à cause de cela que ce principe est nommé *anticipation de l'expérience*.

COROLLAIRES.

1° La réalité du phénomène étant une grandeur croissante depuis zéro jusqu'à un certain degré, avant lequel il se trouve des degrés intermédiaires, plus petits que le premier et plus grands que le dernier, il résulte qu'aucune réalité ne peut être regardée comme la plus petite, et que chaque grandeur intensive est *continue*, ainsi que l'espace et le temps. De là vient le principe *non datur saltus in natura*.

2° Il est impossible de prouver, par l'expérience, le manque total de la réalité ou le vide de l'espace et du temps. Premièrement, parce que l'absence de la réalité ne peut point être perceptible; secondement, parce que, tout en supposant que la grandeur extensive reste la même, la grandeur intensive peut diminuer de degrés en degrés jusqu'à l'infini, sans qu'elle laisse un vide dans l'espace. Ainsi, par exemple, la chaleur ou toute autre réalité peut diminuer à l'infini, quant à son intensité, et malgré cela elle remplira le même espace qu'elle a rempli auparavant, sans laisser

un vide. On ne peut donc pas conclure qu'il n'y a aucune réalité là où le degré de cette réalité n'est pas assez fort pour produire une sensation. La qualité subjective des sens n'est pas une raison qui me donne le droit d'admettre que la sensation par moi éprouvée est la même pour tous les hommes ; ce qui établit le principe *in natura non datur hiatus* (1).

113.

PRINCIPE DE RELATION.

(*Principe général des analogies.*) (2)

Tous les phénomènes sont soumis, quant à leur existence, aux lois *a priori*, qui déterminent le rapport qu'il y a entre eux dans le temps.

DÉMONSTRATION.

Tous les phénomènes sont dans le temps; la

---

(1) Par là se trouve réfutée cette erreur des physiciens : *Lorsque deux corps hétérogènes ont, sous le même volume, une quantité différente, celui dont la quantité est moindre doit nécessairement renfermer du vide.* Aucun de ces physiciens n'a pensé que cet argument est uniquement basé sur le principe métaphysique : *La réalité dans l'espace est partout la même et ne diffère que par la quantité extensive.* Or, d'après ce que nous venons de dire, des corps de différente quantité peuvent remplir des espaces égaux, de manière à ne laisser aucun vide, leur grandeur extensive restant la même pendant que leur grandeur intensive diminue à l'infini.

(2) *Critique de la raison pure*, p. 236.

connaissance n'en est possible que lorsque la conscience pure les réunit; en d'autres termes, la connaissance des phénomènes n'est possible que par l'unité synthétique : donc, pour déterminer l'existence des objets dans un temps quelconque, il faut que la synthèse en soit possible dans le temps en général.

114.

Mais cette unité synthétique ne peut pas être fournie par les phénomènes ou l'expérience, aucun phénomène particulier ne pouvant faire connaître la nécessité de sa synthèse avec les autres phénomènes : donc l'ensemble, l'unité des phénomènes, dépend des règles *a priori;* donc tous les phénomènes sont dans le temps, et leur connaissance n'est possible que par l'unité synthétique. Ces règles sont nommées *analogies de l'expérience*, en ce qu'elles expriment l'égalité de deux rapports de qualité; et lorsque trois termes en sont donnés, on peut trouver le rapport du quatrième. Ce sont des règles pour l'unité de l'expérience, mais non pour produire l'expérience elle-même; c'est-à-dire quand des perceptions sont données dans un rapport du temps, ces règles nous apprennent comment ces perceptions doivent être réunies. C'est pourquoi elles sont *régulatives* et non pas *constitutives*, comme les principes précédens (1).

(1) Dans la philosophie, les analogies n'ont pas la même signifi-

115.

Comme il y a trois modes du temps, ou trois manières d'exister dans le temps, il y aura aussi trois analogies, savoir :

1° *Durée*, en tant que l'existence des objets est continue ;

2° *Succession*, en tant que l'existence est dans différens temps ;

3° *Simultanéité*, en tant que l'existence est dans le même temps.

PREMIÈRE ANALOGIE.

Principe de la durée du temps (1).

116.

Tous les phénomènes ont un principe durable

---

cation que dans les mathématiques. Dans les mathématiques, ce sont des formules qui expriment l'égalité de rapport de deux quantités, et lorsque deux termes d'une proportion sont donnés, ces formules servent à construire le troisième. Elles sont *constitutives*. Dans la philosophie, au contraire, l'analogie n'est pas l'égalité des rapports de quantité, mais celle des rapports de qualité. Lorsque des perceptions sont données dans un rapport de temps, les analogies ne nous apprennent pas *a priori* quelles autres perceptions sont liées avec elles, ni quelle est leur grandeur ; elles indiquent seulement le rapport de leur liaison. Elles sont *régulatives*. L'analogie ne fournit que la règle pour chercher la perception dans l'expérience, et nous donne la marque distinctive pour la trouver.

(1) *Critique de la raison pure*, p. 224.

et invariable qui est l'objet lui-même ou la substance. Tout ce qui change ou peut changer, l'accident, n'est que sa manière d'exister, ou une modification.

Démonstration. — Les phénomènes sont perçus ou simultanément ou successivement dans le temps, ce qui établit dans le temps les rapports de simultanéité et de succession : ces rapports ne peuvent être donnés par le temps seul, qui, en lui-même, n'est rien et ne peut être perçu; ils ne peuvent être donnés non plus par nos perceptions, car leur synthèse est toujours successive et ne peut par conséquent nous apprendre si les phénomènes sont successifs ou simultanés. Les rapports de simultanéité et de succession ne peuvent donc être établis que par un principe qui est l'objet lui-même. Ce principe est invariable et durable dans le temps, car s'il était variable, s'il était succession, la succession n'offrant qu'un changement continuel, une apparition et disparition de l'existence, sans avoir la moindre grandeur, la moindre quantité, le rapport ne serait pas possible, l'existence ne saurait être perçue. Donc ces rapports ne peuvent être donnés que par un principe invariable et durable dans le temps, principe dont la succession et la simultanéité ne sont que des manières d'être ; donc tous les phénomènes ont un principe durable et invariable qui est l'objet lui-même; tout ce qui change ou peut changer n'est que sa manière d'exister, ou une modification.

COROLLAIRE.

C'est sur ce principe que repose cet autre : *Gigni de nihilo nihil ; in nihilum nil posse reverti*. La substance étant, en effet, absolument invariable, sa quantité ne peut ni augmenter ni diminuer.

117.

Observations. — Cette proposition, qui devait être à la tête de toutes les lois de la nature, a été admise par tous les philosophes. Kant est le premier qui l'ait démontrée.

La définition scolastique que l'on donne de la substance n'indique que l'idée pure sans contenu et sans réalité; elle est *tautologique*, car ce n'est que le principe durable qui rend possible le rapport de la catégorie de *substance* aux phénomènes. Il fallait donc prouver qu'il y a dans tous les phénomènes un principe durable, dans lequel le changement n'est que le mode d'existence. Mais, comme une preuve semblable ne peut être donnée dogmatiquement par des idées, puisqu'elle est synthétique *a priori*, et que l'on n'a jamais pensé que ces propositions n'ont de validité que pour l'expérience, il n'est pas étonnant que les philosophes aient toujours admis cette proposition sans la prouver : ils n'en connaissaient pas le principe, qui n'est autre chose que l'expérience elle-même.

Le changement ne peut être perçu que dans la substance. La naissance et la disparition des substances elles-mêmes ne peuvent être perçues, car elles supposeraient ou la perception d'un temps vide précédait, ce qui est absurde ; ou bien il faudrait admettre deux temps à la fois, l'un dans lequel l'existence s'écoule, l'autre dans lequel elle est perçue : ce qui n'est pas moins absurde, car il n'y a qu'un seul temps, dans lequel tous les autres ne sont point simultanés, mais successifs.

Il nous est absolument impossible de déterminer la substance quant à ses qualités intérieures, et de dire comment le changement s'opère en elle : ainsi la substance n'est pour nous qu'une idée, et sa certitude est uniquement basée sur le fait de l'expérience, qui ne saurait être possible sans elle. Nous ne connaissons ses prédicats qu'empiriquement, et nous rapportons avec raison l'idée de substance à tous les objets de l'expérience, parce que nous y trouvons des déterminations inhérentes à la substance ; autrement leurs perceptions ne sauraient être possibles dans un objet. Les noms des substances dépendent de leurs accidens ; nous ne connaissons les substances que comme phénomènes, nous ne les apprécions que par la sensibilité extérieure, sans elle nous ne pourrions nous les représenter ; car c'est la substance qui force les sens à admettre des qualités, des attributs dans un objet ; par conséquent la sensibilité est uniquement déterminée par la substance,

par une force externe, et non point par sa propre activité ou par le sens intérieur, ainsi que le prétendent les idéalistes.

DEUXIÈME ANALOGIE.

Principe de la succession du temps (1).

118.

Ce qui rend possible une connaissance s'appelle sa *condition*, sa *raison suffisante*. Ce qui devient possible par la raison suffisante est sa *conséquence*. La raison suffisante est une loi générale et nécessaire sans laquelle aucune pensée ne saurait être possible. La condition, la raison qui rend possible l'*existence* d'un objet, est sa *cause*, et ce qui en résulte est son *effet*.

PROPOSITION.

Tous les changemens arrivent d'après la loi de la synthèse de cause et effet; en d'autres termes, tout phénomène qui paraît en suppose un autre auquel il succède d'après une loi nécessaire.

DÉMONSTRATION.

Les perceptions des phénomènes étant successives, ainsi que leur synthèse, on ne pourrait ja-

(1) *Critique de la raison pure*, p. 223.

mais savoir par elles si les phénomènes se succèdent ou s'ils sont simultanés. Quand je regarde une statue, la suite de mes perceptions peut commencer de bas en haut ou de haut en bas, de droite à gauche, etc.; mais cette succession est-elle objective, c'est-à-dire les parties de la statue se succèdent-elles de la même manière que mes perceptions? Ou bien y a-t-il une succession, un ordre déterminé? Voilà ce que les perceptions ne peuvent point nous indiquer. Pour connaître la succession objective, réelle, des phénomènes, pour la distinguer de la succession subjective des perceptions, il faut que les phénomènes déterminent mes perceptions d'après un ordre tel que je ne puisse point les changer. Il faut que le phénomène qui paraît succède *nécessairement* à celui qui précède, sans que cet ordre puisse être changé. Ainsi, par exemple, si je vois un boulet de canon partant du point A et arrivant au point B, il est évident que je ne puis pas avoir d'abord la perception de B et ensuite de A; le contraire doit avoir nécessairement lieu. Donc l'ordre de mes perceptions est déterminé par la succession objective des phénomènes.

Lorsque les objets sont représentés dans l'espace, l'ordre de la succession est *volontaire :* il est *nécessaire* lorsque les objets sont représentés comme successifs dans le temps.

Supposons maintenant que ce qui est représenté successivement dans le temps existe réellement

dans la même succession, nous aurons alors la condition, la raison pourquoi l'ordre de la succession ne peut être changé quand les objets sont perçus dans le temps. En effet, comme nous ne pouvons avoir aucune perception de ce qui n'existe point encore, il s'en suit que l'ordre de la succession ne peut être volontaire dans les objets du temps. Donc pour distinguer la succession réelle objective des phénomènes, de la succession subjective des perceptions, pour établir l'ordre nécessaire de la succession, l'entendement doit absolument admettre que, dans les phénomènes qui arrivent dans le temps, celui qui est perçu et représenté comme précédent existe aussi nécessairement avant celui qui lui succède, et que c'est le premier qui rend possible l'existence et la représentation du second. Autrement dit, il faut que l'existence du phénomène précédent soit la condition qui rend possible celle du phénomène qui suit. Pour avoir une idée de la succession des objets, il faut que ces objets se succèdent dans leur *existence* d'après une *loi invariable*. Or ce qui précède, *nécessairement* d'après une loi, est appelé la cause de l'événement qui suit *nécessairement*, et qui est son effet. Mettons maintenant les mots *cause* et *effet* à la place des mots *précédent* et *suivant*, nous aurons la loi nécessaire : tout phénomène qui arrive en suppose un autre qui le précède et qui en est la condition.

Remarques.— 1° La loi de causalité n'est pas tirée

de l'expérience, puisqu'elle est nécessaire; elle est nécessaire, puisque, autrement, il serait impossible de concevoir la succession nécessaire des perceptions, et de distinguer la succession nécessaire objective de la succession subjective des perceptions. De cette loi résulte le principe: *in mundo non datur fatum.*

2° La cause et l'effet peuvent exister à la fois; quelquefois même ils ne peuvent exister autrement sans qu'il y ait contradiction avec la loi de causalité; car en disant que la cause précède l'effet, on ne veut point parler du temps qui se passe entre deux événemens, on veut seulement établir que la cause commence avant l'effet.

COROLLAIRES.

119.

1° Puisque chaque modification, chaque changement d'un phénomène qui succède dépend de celui qui précède, il s'en suit que la cause change la modification par l'action. Or l'action suppose une force, car elle suppose une condition, cette condition est nommée *force*. Où il y a force, là aussi il y a substance. Chaque effet commence ou arrive: par conséquent il est accident, et suppose quelque chose d'invariable, c'est-à-dire la substance. Ainsi l'idée de cause nous conduit à l'idée

d'action, celle-ci à l'idée de force, et cette dernière à l'idée de substance, qui est la première condition, le principe absolu, la base de la causalité.

2° Nous avons prouvé dans l'analogie de substance que chaque accident n'est qu'une modification de la substance et non pas la naissance d'un objet qui passe de la non-existence à l'existence : cette dernière serait alors une création ; mais la création, comme événement, ne saurait être perçue dans les phénomènes. Pour que la substance éprouve un changement, il faut qu'elle passe d'un état à un autre, d'où naît un nouvel état; ce qui d'abord paraît contraire à ce que nous avons dit, que tout est changement et non pas naissance. Pour résoudre cette difficulté et ne laisser aucune incertitude sur ce point, nous allons démontrer comment la substance peut passer d'un état à l'autre.

120.

Nommons les deux changemens que nous apercevons dans la substance A et X. Chaque changement est perçu dans le temps, ce qui veut dire qu'il s'écoule entre A et X un temps quelconque. Ce temps a une grandeur et n'est jamais égal à zéro. Or chaque changement ayant sa cause qui le précède immédiatement dans le temps, il faut que la cause de X soit entre A et X. Cette cause sera U, et nous aurons pour le changement total

de la substance, A, U, X. Mais entre A et U le temps n'est pas égal à zéro, il faut de nouveau qu'il y ait une cause immédiate de U, qui est T; celle-ci aura pour cause immédiate S, etc. En un mot, la transition de l'état A dans celui de X ne s'opère pas subitement, mais conformément à la succession du temps, et si le temps qui s'écoule entre deux momens ne peut point être regardé comme nul, la transition d'un état à un autre ne peut pas l'être non plus.

121.

Tous les changemens étant soumis à cette loi, aucun état ne peut naître de rien, car le moment ou le point duquel part la substance, et celui où elle arrive pour passer à un autre état, sont les limites du changement ou de l'état intermédiaire, et appartiennent nécessairement au changement total. Une ligne indéfinie, tirée dans l'espace, nous donne un exemple bien frappant de cette vérité. Que par la pensée on trace une ligne indéfinie dans l'espace, en la laissant croître d'un point; qu'ensuite on retire de cette ligne le point qui cause sa croissance, elle sera égale à zéro, quoique la ligne, comme symbole du changement total, ne puisse être représentée que par la continuation du point.

La proposition que dans la transition d'un état à

l'autre, aucun changement ne peut être le plus petit, s'appelle *la loi de continuité*.

Cette loi est trouvée *a priori*, parce que tous les changemens arrivent dans le temps, et que chaque perception ne fait que rendre perceptible la succession du temps. Ainsi pour trouver cette loi, nous anticipons sur nos perceptions dans le temps, afin de concevoir comment arrive la succession du temps en général. Toutes les déterminations du temps étant *a priori*, cette loi doit l'être aussi nécessairement.

TROISIÈME ANALOGIE.

Principe de communauté d'action et de réaction des substances (1).

122.

Toutes les substances, en tant qu'elles sont simultanées, exercent une influence mutuelle les unes sur les autres.

DÉMONSTRATION.

Le seul criterium de la simultanéité est l'ordre volontaire dans les perceptions, c'est-à-dire quand, dans un nombre de substances A, B, C, D, etc., chacune peut être perçue la première. Cela n'est

(1) *Critique de la raison pure*, p. 256.

possible que lorsque chaque substance contient la condition de la perception de l'autre, et qu'elles déterminent mutuellement leur place dans le temps, c'est-à-dire qu'elles agissent l'une sur l'autre. Supposons, à cet effet, que A agisse sur B, et que B n'agisse point sur A, ou qu'ils n'agissent pas du tout l'un sur l'autre; dans le premier cas B succédera à A et ne sera pas simultané, ce qui est contre la supposition; dans le second cas, on n'aura pas même la perception de la succession : donc, pour que la simultanéité des substances soit possible, il faut qu'elles agissent les unes sur les autres, ou qu'elles aient une influence mutuelle.

COROLLAIRE.

Ces trois analogies sont les principes *a priori* qui déterminent l'existence des phénomènes d'après les trois modes du temps.

La première rend possible en général la succession; la seconde rend possible la distinction de la succession objective et subjective; la troisième démontre que la succession n'est pas nécessaire mais volontaire.

Comme les substances ne peuvent pas être un effet d'une causalité d'autres substances, parce que celles-ci ne peuvent ni paraître ni disparaître dans les phénomènes, il résulte que l'influence mutuelle ne regarde que les accidens et non pas les substances.

En tant que la nature est l'ensemble des phénomènes soumis aux lois *a priori*, les catégories sont des lois de la nature ou des lois de l'ensemble des phénomènes. Elles nous apprennent à connaître cet ensemble, ou plutôt elles montrent comment nous sommes forcés par notre nature sujective à transporter, pour ainsi dire, cet ensemble dans les phénomènes, afin d'en avoir des représentations. C'est ainsi que nous sommes obligés d'admettre la substance comme principe durable, pour concevoir les accidens et les changemens; la causalité, pour concevoir un objet dans le temps; la communauté pour concevoir un objet dans l'espace.

PRINCIPE DE MODALITÉ.

Postulats de la pensée empirique.

Les principes de modalité soumettent les phénomènes aux idées de *possibilité*, de *réalité* et de *nécessité*. Ils n'ajoutent rien à l'idée d'un objet, ils font seulement connaître le rapport qu'il y a entre les objets et l'entendement, ou comment il les considère. Ils sont nommés *postulats*, en ce qu'ils servent à produire une idée sans avoir besoin d'être démontrés.

Dans les mathématiques, on appelle postulats certaines propositions qui renferment un acte de l'entendement par lequel un objet est donné dans

l'intuition, pour que nous puissions avoir une idée de cet objet. Ainsi, le géomètre pour avoir l'idée de circonférence, en décrit une dans l'espace et exprime son postulat : *décrire une circonférence avec une ligne droite donnée.* Par là l'objet est donné dans l'intuition; il peut être défini et exposé par des paroles. Les postulats dans ce sens ne peuvent être démontrés, car ils précèdent l'idée comme le fait l'intuition; ils ne peuvent en être déduits; ce sont eux, au contraire, qui rendent cette idée possible. Il en est de même des postulats que nous allons exposer.

PREMIER PRINCIPE.

Postulat de possibilité.

123.

Ce qui est d'accord avec les conditions *formales* de l'expérience, c'est-à-dire avec les intuitions et les idées, est *possible*. La possibilité est ou logique ou réelle. Tout ce qui est conforme à l'axiome de non-contradiction est logiquement possible ; mais ce criterium est insuffisant pour la possibilité réelle. Celle-ci exige que l'objet soit donné par une intuition, et qu'il devienne pensée par une catégorie ; autrement l'objet n'est pas réel.

L'idée d'une figure formée par deux lignes droites est logiquement possible, car *deux lignes droites* et *figure* n'impliquent point contradiction;

mais métaphysiquement cette idée est impossible, elle ne saurait être construite et n'est point conforme à la condition formale de l'expérience, l'intuition.

Sans le criterium de possibilité, la pierre de touche logique nous fera regarder comme possibles des objets qui ne le sont pas dans la réalité. Ainsi, avant d'avoir l'idée de ce qui est possible ou impossible, nous supposons déjà le principe de possibilité, et nous examinons s'il peut être conforme aux conditions de l'expérience.

Outre l'usage particulier de ce postulat nous voyons encore que les connaissances des objets en eux-mêmes sont tout-à-fait impossibles pour nous, car les formes de l'intuition et la pensée ne se rapportent qu'aux phénomènes et non pas aux noumènes. De deux choses l'une, ou l'objet en lui-même est, ou il n'est pas conforme aux conditions formales de l'expérience. S'il l'est, c'est un phénomène et non pas un noumène; s'il ne l'est pas, il n'est point, à la vérité, objet de l'expérience, mais alors il est impossible pour nous.

124.

DEUXIÈME PRINCIPE.

Postulat de réalité.

Ce qui est conforme aux conditions matérielles

de l'expérience, tout ce qui est sensation est réel.

La simple idée d'un objet ne peut point faire connaître l'existence objective ou la réalité de l'objet. Cette connaissance n'est possible que par la perception, par conséquent par une sensation, soit médiate, soit immédiate, par la connexité de l'objet avec la perception. Ainsi, par exemple, la sensation que produit la machine électrique nous conduit à l'idée de l'existence d'un fluide électrique; l'effet magnétique nous montre le phénomène d'un fluide magnétique : donc l'existence réelle n'est possible que par la sensation.

On voit la différence qui existe entre la possibilité et la réalité; la première n'exige que les conditions formales de l'expérience, tandis que la seconde exige des conditions matérielles.

125.

TROISIÈME PRINCIPE.

Postulat de nécessité.

Ce qui a une connexité avec la réalité, d'après les lois de l'expérience, existe nécessairement.

La nécessité formale ou logique ne peut pas produire la nécessité réelle, les idées seules ne pouvant procurer l'existence réelle des objets, et bien moins encore leur nécessité. Cela n'est possible que lorsqu'une sensation est liée avec un ob-

jet réel par la loi de causalité, car alors l'effet est nécessaire : ainsi, lorsqu'on verse de l'acide sulfurique sur de la craie, il dégage du gaz carbonique.

COROLLAIRE.

La loi de causalité n'étant applicable qu'aux accidens, la nécessité ne peut regarder que les accidens et non pas les substances.

Puisque tous les phénomènes sont soumis à la loi de causalité, leur nécessité est toujours déterminée, et dépend d'une condition, d'une raison : donc elle ne peut pas être aveugle ; de là le principe : *in mundo non datur fatum*.

126.

L'exposition de ces principes démontre évidemment que les catégories ne peuvent se rapporter qu'aux phénomènes ou aux objets de l'expérience. Les catégories ne sont que d'un usage empirique et non pas transcendantal, c'est pourquoi aucune d'elles ne peut être définie qu'au moyen du temps. La grandeur est définie : l'idée qui détermine combien de fois l'unité est contenue dans un objet (l'addition successive de l'unité), ce qui n'est possible que par l'intermédiaire du temps.

Ce n'est qu'en supposant le temps, c'est-à-dire le contenant de l'existence ou l'être, rempli ou vide, que l'on peut définir la réalité en ces mots : *la réalité est le contraire de la négation*.

127.

La substance exige un principe durable, c'est-à-dire l'existence dans tous les temps, autrement elle ne serait que l'idée d'un sujet logique, qui ne pourrait être le prédicat d'un autre; mais alors on ne connaît aucune condition d'après laquelle cette qualité logique pourrait être attribuée à un objet. Il est impossible de savoir si cette idée signifie quelque chose de réel pour en tirer des conséquences.

128.

Il en est de même de la causalité. La causalité, sans l'intermédiaire du temps qui indique la succession d'après une loi, n'est que la cause de quelque chose d'où résulte l'existence d'un objet. Dans ce cas, la cause et l'effet ne peuvent point être distingués. Outre cela, on ne connaît aucune condition d'après laquelle on pourrait conclure d'un objet l'existence d'un autre : l'idée ne serait pas déterminée, et l'on ne saurait comment elle peut appartenir et être appliquée à un objet. Il en est de même enfin des autres catégories : toutes ont besoin du temps pour avoir une signification.

129.

D'après ce que nous venons de dire, il serait

facile de décider les questions suivantes : les objets possibles sont-ils en plus grand nombre que les objets réels? Ceux-ci sont-ils plus nombreux que les premiers?

130.

Comme il ne peut s'agir ici que de la possibilité réelle et non pas logique, ces questions ne peuvent avoir que ce sens : y a-t-il une autre forme d'intuition et d'entendement? Existe-t-il encore une autre synthèse des objets, une autre expérience que la nôtre?

131.

Or, toutes ces questions dépassent les limites de notre entendement, qui ne s'occupe que des objets donnés; tout ce qui n'est pas objet intuitif ne peut pas être objet de connaissance pour l'entendement. Ainsi, de même que nous ne pouvons pas savoir, indépendamment des conditions formales de l'expérience, ce que contient l'ensemble des objets qui constituent notre monde; de même nous ne pouvons pas soutenir que ce qui est possible dans ce monde, soit aussi réel, que le réel soit nécessaire, c'est-à-dire qu'il a existé, qu'il existe encore, et qu'il existera toujours. Notre entendement, dont la seule fonction est de synthétiser les objets donnés, ne peut rien décider sur les questions que nous avons posées.

132.

On pourrait croire d'abord que les objets possibles sont plus nombreux que les objets réels, en ce qu'il faut ajouter quelque chose à la possibilité pour qu'elle soit réelle, mais ce n'est qu'une illusion, car les catégories de modalité, de possibilité, de réalité, de nécessité indiquent seulement le rapport d'un objet avec l'entendement, en d'autres termes, comment l'entendement le considère, elles ne déterminent pas l'objet, et n'y ajoutent rien. Il serait absurde de supposer qu'on ajoute à la possibilité quelque chose hors d'elle-même pour qu'elle soit réelle, ce serait vouloir ajouter quelque chose d'impossible au possible. C'est à l'entendement seul que l'on peut ajouter quelque chose pour l'accord d'un objet avec les conditions formales de l'expérience, c'est-à-dire la synthèse d'une perception.

RÉFUTATION DE L'IDÉALISME (1).

133.

L'idéalisme est, ou la doctrine qui met seulement en doute l'existence réelle des objets sensibles sans les nier, ou la théorie qui les nie absolument.

(1) *Critique de la raison pure*, p. 274.

Le premier, idéalisme sceptique, est celui de Descartes; le second, dogmatique, est celui de Berkley. D'après Descartes l'idée *je suis* a seule de la certitude, tandis que l'existence des objets hors du *moi* est douteuse. Berkley regarde l'espace comme qualité inhérente aux objets : l'espace n'étant pas possible, les objets ne le sont pas non plus. Nous allons démontrer que ni l'un ni l'autre idéalisme ne peut être admis, et que les objets existent réellement hors de nous. De plus, c'est l'expérience même de ces objets qui seule rend possible l'existence du *moi* que reconnaît Descartes.

134.

PROPOSITION.

La conscience empirique de mon existence prouve l'existence des objets hors de moi, ou dans l'espace.

DÉMONSTRATION.

J'ai la conscience de mon existence dans le temps. Tout ce qui est déterminé dans le temps suppose nécessairement des changemens, autrement le temps lui-même ne pourrait être perçu : ces changemens supposent un principe durable. Ce principe ne peut être en moi; car je n'aurais alors que la conscience de ce principe durable, et non celle des changemens dans le temps, par conséquent je

n'aurais point la conscience de moi-même dans le temps, ce qui est contre la supposition : il faut donc que le principe durable soit hors de moi. La conscience de moi-même dans le temps est étroitement liée avec celle des objets réels hors de moi, donc le principe durable est hors de moi.

135,

Cette théorie est l'idéalisme critique ou transcendantal. Le monde sensible est réel. Les objets dans le monde sensible sont déterminés par nous d'après des lois immuables; mais il n'en résulte aucunement que nous ayons l'intuition, la connaissance des objets en eux-mêmes ou de leurs qualités absolues : nous ne pouvons point soutenir que les modifications de notre sensibilité soient des effets absolus des objets en eux-mêmes, et que ces effets leur soient inhérens, abstraction faite de notre sensibilité. Les lois d'après lesquelles notre sensibilité est affectée par les objets sont fondées sur notre nature, et les modifications ne sont que des objets relatifs; mais aucune relation ne pouvant exister sans la disposition absolue des objets, aucun phénomène ne peut exister sans le principe qui lui donne naissance. C'est pourquoi les sensations ne sont pas possibles sans objets réels.

DES PHÉNOMÈNES ET DES NOUMÈNES (1).

136.

Les phénomènes sont les objets intuitifs donnés par la sensibilité ; leur ensemble est le monde sensible. Le principe des phénomènes que l'entendement suppose comme leur base se nomme *noumène* (intelligible).

137.

Les noumènes ou objets intelligibles seraient des objets réels *a priori*, si notre entendement ne dépendait de la sensibilité. L'ensemble de ces objets serait un monde intelligible, et notre entendement aurait la connaissance des objets en eux-mêmes.

138.

On pourrait supposer de prime-abord que les phénomènes eux-mêmes nous conduisent à la réalité des noumènes, car chaque phénomène doit nécessairement avoir un principe indépendant de notre sensibilité, notre entendement pourrait alors avoir une connaissance des objets eux-mêmes, sans le secours de la sensibilité : l'entendement aurait des intuitions intellectuelles.

---

(1) *Critique de la raison pure*, p. 294.

139.

Mais comme nous n'avons aucune idée d'un entendement intuitif, pas plus que d'une intuition intellectuelle, nous ne pouvons pas avoir non plus une idée des noumènes.

140.

L'idée d'un noumène ou d'un objet intelligible est pour nous une idée problématique, sur laquelle nous ne pouvons rien décider; car si, d'un côté, nous ne pouvons pas prouver son existence, en ce que notre entendement n'est pas intuitif et dépend de la sensibilité, de l'autre côté nous ne pouvons pas non plus prouver que notre intuition sensible et notre entendement soient les seules facultés de connaître.

141.

Puisqu'on ne peut prouver ni la possibilité ni l'impossibilité des noumènes, ils sont des idées qui posent des limites à la sensibilité et à l'entendement, et leur prescrivent de ne pas appliquer les catégories aux objets hors de la sphère de l'expérience.

DE L'AMPHIBOLIE DES IDÉES RÉFLEXIVES (1).

142.

Tout jugement exige de la comparaison et de la réflexion. Quand on compare des idées pour connaître leur rapport, sans faire attention si elles appartiennent à l'entendement ou à l'intuition, la réflexion est nommée *logique* et les idées sont *comparatives*. Par la réflexion logique on cherche les conditions nécessaires pour avoir l'idée d'un objet, ainsi, par exemple, pour avoir une idée de droit, nous réfléchissons sur des actions reconnues comme actions de droit et légales; c'est ainsi que nous voyons comment nous pouvons en extraire l'idée de droit.

143.

Quand on compare les idées, pour savoir à quelle faculté elles appartiennent, et alors qu'il s'agit de les appliquer aux objets, alors la réflexion est dite transcendantale, et les idées sont *réflexives*. La réflexion logique n'est possible que par la réflexion transcendantale; par la première nous voulons uniquement savoir si certains objets sont identiques ou différens pour en recueillir ceux qui peuvent produire une idée générale. Or les objets peuvent bien, par

(1) *Critique de la raison pure*, p. 316.

rapport à l'entendement être identiques sans l'être par rapport à la sensibilité. Avant toute réflexion logique, il faut donc savoir d'abord si deux idées à comparer appartiennent à l'entendement ou à l'intuition, ou si l'une de ces idées appartient à l'intuition, et l'autre à l'entendement; en d'autres termes, la réflexion transcendantale doit toujours précéder la réflexion log ique: c'est ce quiétablit le *siége* de l'idée.

Cette distinction est absolument nécessaire, autrement on confond les noumènes avec les phénomènes, d'où résulte infailliblement l'amphibolie de la réflexion. C'est faute de cette distinction que sans motifs plausibles, on a placé dans l'ontologie les idées réflexives parmi les catégories qui sont d'une autre nature. Les premières ne servent qu'à indiquer le rapport des idées données dont on connaît l'origine, tandis que les dernières sont pour la synthèse des objets.

144.

Les idées réflexives sont : 1° Identité et différence; 2° accord et répugnance, autrement dit, harmonie et contradiction; 3° intérieur et extérieur; 4° matière et forme.

1° IDENTITÉ ET DIFFÉRENCE.

145.

Dans la comparaison de deux idées, on examine

si les élémens qui constituent l'une constituent également l'autre. Dans le premier cas, elles sont identiques, dans le second, elles sont différentes.

Tout objet de l'entendement ou noumène, considéré et représenté plusieurs fois avec les mêmes attributs de quantité et de qualité, est numériquement identique; il est un et non pas multiple. Par exemple : l'être suprême est toujours un, même lorsqu'on se le représente autant de fois que l'on veut; il n'en est pas de même des objets phénoménaux, ceux-ci peuvent être égaux quant à leurs attributs, et malgré cela numériquement différens. en ce qu'ils sont dans différens espaces : ainsi, deux triangles égaux sont numériquement différens.

146.

Leibnitz a cru que l'idée complète d'un objet tel que l'entendement l'envisage est le noumène; il s'est trompé, l'objet tel qu'il est représenté par l'intuition n'est que phénomène. Il en résulterait d'abord que nous pouvons connaître les noumènes, puisque nous en avons des idées qui, selon Leibnitz, sont la seule condition nécessaire pour la connaissance des objets eux-mêmes. Secondement, que les objets en eux-mêmes ne sont différens qu'autant que les idées que nous en avons diffèrent. Deux gouttes d'eau, comme noumènes, ne sauraient être distinctes, elles seraient égales, elles seraient *une* si leurs idées étaient les mêmes; on ne pour-

rait les distinguer numériquement, puisque, suivant Leibnitz, le phénomène a son fondement dans l'objet en lui-même ; mais comme nous en voyons deux et non une seule, il faut que chaque phénomène ait des déterminations par lesquelles l'idée la plus complète, la plus adéquate d'une goutte ne puisse pas être égale à l'idée la plus complète de l'autre. Les idées de ces deux gouttes ne peuvent point être égales. Or, toute idée devient plus complète suivant qu'on y découvre un plus grand nombre de marques distinctives : de là, Leibnitz a conclu que l'égalité que nous croyons apercevoir dans les phénomènes ne vient que de ce que nous ne pouvons avoir qu'une idée imparfaite de leurs attributs, et que si nous cherchions, si nous examinions assez, nous finirions par trouver une différence et par nous convaincre qu'il n'y a pas de phénomènes égaux dans le monde : Leibnitz a nommé ce principe : *Principium identitatis indiscernibilium.* Il résulte de ce que nous avons dit plus haut que ce principe n'est valable que pour les noumènes et non pas pour les phénomènes : il n'est point une loi de la nature, mais seulement une règle analytique.

2° ACCORD ET RÉPUGNANCE.

147.

Les idées ou les objets qui, réunis dans un seul

sujet, détruisent leurs conséquences, soit entièrement, soit en partie, sont *contradictoires ;* dans le cas contraire, ils sont d'accord ou en harmonie.

148.

Lorsque les réalités ne sont que dans l'entendement, c'est-à-dire de simples idées, elles sont de pures affirmations qui, réunies, ne peuvent pas être en contradiction. Les négations seules détruisent les conséquences des affirmations opposées ; mais des réalités réunies dans un phénomène peuvent être opposées et même se détruire. Deux forces réunies dans un seul corps et agissant dans un direction opposée se détruisent entièrement. De ce que des réalités, comme des affirmations, ne contiennent pas de contradiction logique, on ne peut nullement conclure que des réalités peuvent de même être réunies dans un phénomène sans se détruire. Le principe de Leibnitz sur lequel est fondée sa *Théodicée* est faux ; il dit : Puisque les réalités ne sont que des affirmations qui ne peuvent point se contredire, il faut que les maux dans le monde ne soient qu'une conséquence résultant de ce que nos organes sont limités ; en d'autres termes, il faut que les maux de ce monde soient des négations qui seules peuvent être en contradiction avec les réalités.

3°. INTÉRIEUR ET EXTÉRIEUR.

149.

Les attributs d'un objet qui lui sont essentiels, et sans lesquelles il ne saurait exister, sont nommés *intérieurs*, ceux qui ne sont qu'accidentels sont *extérieurs*. Par exemple : la rationalité et l'animalité sont l'intérieur de l'homme, puisqu'elles sont les marques essentielles qui le distinguent; l'instruction, l'adresse, les richesses sont l'extérieur. Dans les noumènes, l'intérieur n'est en rapport avec aucun autre objet, c'est-à-dire qu'il est le principe et la base de tous les rapports. Il faut que ce principe soit quelque chose d'absolument simple, car tout ce qui est composé est un rapport. Quand l'objet est phénomène, l'intérieur n'est qu'un rapport dans l'espace, et seulement comparativement intérieur. Le principe constituant la matière, le *substratum* ou la base, nous est inconnu.

150.

Leibnitz, qui regardait les objets comme des noumènes, était forcé de leur supposer un *intérieur absolu*, d'en éloigner tout *extérieur*, tous les rapports, et de supposer encore que les substances, et même les parties composant la matière, étaient des sujets et des principes simples. Or, il est im-

possible de supposer dans ces sujets d'autres accidens extérieurs que ceux fournis par le sens intérieur; de là Leibnitz leur attribue la faculté de représentation ou de perception : c'est ce qui a donné naissance au *système des monades*, qui sont le principe élémentaire de l'univers, et dont la faculté et l'activité ne consistent que dans les représentations; et puisque de cette manière chaque substance n'agit qu'en elle seule et n'est occupé que de ses représentations, il ne peut y avoir aucune communauté ou connexité entre elles. De là ce grand homme a dû supposer une autre cause qui agit sur toutes les substances, et qui établit cette communauté : c'est l'*harmonie préétablie*.

4° MATIÈRE ET FORME.

151.

Ce qui est donné à l'entendement est la matière, ou *le déterminable*. Ce qui constitue l'ordre et l'ensemble de la matière est sa forme ou *le déterminant*. Ainsi, dans chaque jugement, le sujet et le prédicat en sont la matière, et leur rapport exprimé par la copule en est la forme.

152.

Quand les objets sont regardés comme noumènes et que l'entendement ne s'occupe que des idées, la matière consiste dans les idées et précède la forme

ou le rapport de ces idées ; car, pour que l'entendement puisse déterminer un objet d'une manière certaine, il faut que cet objet lui soit donné. Quand l'entendement ne s'occupe pas des idées, mais des phénomènes, la forme précède nécessairement la matière. Les phénomènes sont dans l'espace et dans le temps, qui sont la forme nécessaire et *a priori* de tous les objets. Leibnitz, ayant considéré les objets comme noumènes, a dû supposer que la matière précède la forme ; mais comme la matière est néanmoins quelque chose dans l'espace et dans le temps, il s'est vu forcé d'admettre des rapports extérieurs de substances, et pour être conséquent il a soutenu que toutes les représentations ou idées ont leur source dans l'entendement, et que la sensibilité ne fait que les rendre confuses. Il a conclu de là que les rapports extérieurs des substances, l'espace, le temps, n'étaient que des formes intelligibles de la synthèse des substances. L'espace, d'après lui, est l'ordre dans la connexité des substances, et le temps, la succession de leurs dispositions et de leurs modifications. Si Locke a regardé les idées comme empiriques, ne connaissant aucune autre source que la sensation, Leibnitz s'est jeté dans l'erreur opposée en les dérivant toutes de l'entendement, et en regardant les phénomènes comme noumènes.

DE LA POSSIBILITÉ D'UN OBJET EN GÉNÉRAL (1).

153.

Avant de terminer l'analyse transcendantale, nous ajouterons encore quelques réflexions sur la possibilité d'un objet en général.

Les catégories étant les seules idées qui se rapportent à un objet en général, sans égard à ses qualités particulières, on peut déterminer, d'après les catégories, ce qui rend un objet possible ou impossible.

Quand une catégorie peut se rapporter à un objet, cet objet est quelque chose; dans le cas contraire, il n'est rien.

154.

Un objet est quelque chose conformément à la catégorie de quantité, quand il peut être soumis à l'unité, à la pluralité ou à la totalité. Si aucune de ces idées ne peut lui convenir, il existe seulement comme idée; il n'a pas d'intuition correspondante. Exemple: noumène $\frac{a}{0} = \infty$.

155.

Par rapport à la qualité, chaque sensation a un

---

(1) *Critique de la raison pure*, p. 346.

degré d'intensité. Ce qui n'a aucun degré d'intensité, ce qui, par conséquent, n'est pas sensation indique le manque, que nous ne pouvons apercevoir que par la perception préalable de la réalité. Le manque n'est que l'absence de la réalité. Exemple : le froid, l'ombre.

156.

Conformément à la catégorie de relation, il faut que dans le phénomène il se trouve quelque chose de durable, autrement il n'y aura pas d'intuition. Mais là où il n'y a que des formes d'intuition sans objets, il n'y a que des intuitions vides. Exemple : $a\sqrt{-x^n}$.

157.

Enfin, par rapport à la catégorie de modalité, l'axiome de non-contradiction est la pierre de touche d'un objet. Ce qui se contredit est impossible. Exemple : un triangle carré.

158.

Conformément aux quatre classes de catégories, on peut établir la division suivante :

I. — QUANTITÉ.

QUELQUE CHOSE.	RIEN.
Idée avec un objet correspondant.	Idée vide, sans objet correspondant.
Ens cognitionis.	*Ens rationis.*

II. — QUALITÉ.

Idée avec sensation.	Idée sans sensation.
Ens sensibile.	*Nihil privativum.*

III. — RELATION.

Forme avec matière.	Intuition vide, sans objet.
Ens metaphysice possibile seu reale.	*Ens imaginarium.*

IV. — MODALITÉ.

Objet qui ne se contredit point.	Objet qui se contredit.
Ens logice possibile.	*Nihil negativum.*

DEUXIÈME PARTIE.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE (1).

159.

Nous avons défini la philosophie transcendantale, la science des principes *a priori;* nous avons démontré que la validité objective de ces principes repose sur la possibilité de l'expérience : ils sont nommés *transcendans* quand on les applique aux objets qui ne sont pas donnés par l'intuition. L'application de ces principes aux objets qui sont hors de l'expérience produit des *illusions transcendantales*. Ces illusions sont inévitables pour la raison qui est obligée de se servir de certaines règles pour établir l'unité et la totalité dans ses con-

(1) *Critique de la raison pure*, p. 349.

naissances; c'est ainsi qu'elle regarde la nécessité subjective de ces règles, comme nécessité objective, et qu'elle dépasse les limites qui lui sont tracées, pour prendre son essor vers les objets qui ne sont pas donnés par l'intuition.

160.

La dialectique transcendantale a pour but de découvrir les illusions résultant de l'application des idées et des jugemens aux objets qui sont hors de l'expérience, et d'en garantir la raison.

161.

DE LA RAISON EN GÉNÉRAL.

L'opération de la raison est ou *logique* ou *objective*. L'opération logique est de conclure, c'est-à-dire de déduire un jugement (*conclusion*) de deux autres jugemens qui précèdent (*majeure et mineure*). Cette opération établit le raisonnement. Par exemple : tous les hommes sont mortels, *majeure;* Paul est homme, *mineure;* Paul est mortel, *conclusion*. L'opération objective de la raison est de produire de son propre fonds des idées et des principes.

162.

Nous appelons principe tout jugement, toute connaissance *a priori* qui peut être la majeure dans

un raisonnement, comme, par exemple : le monde a nécessairement eu un commencement quant au temps.

163.

Il résulte de là que la raison est la *faculté des principes ;* d'abord, ainsi que nous venons de le dire, dans chaque jugement le particulier est *subsumé*, soumis au général d'après une idée ou principe ; en second lieu, les jugemens que la raison produit dérivent nécessairement des idées, puisqu'ils ne sont empruntés ni à la sensibilité ni à l'entendement.

164.

L'entendement s'occupe des objets sensibles ; il les transforme en connaissances par l'unité qu'il produit dans les intuitions, en soumettant ces intuitions à une idée générale, à une règle. Ainsi dans ce raisonnement : *Tous les hommes sont mortels ; Paul est homme, Paul est mortel*, l'entendement réunit, d'après une règle, avec le sujet *hommes* le prédicat *mortels :* il en fait le jugement *tous les hommes sont mortels;* la faculté de juger réunit ensuite avec le sujet *Paul* le prédicat *homme*, toujours d'après une règle ; enfin la raison réunit les deux jugemens de l'entendement en un autre particulier qui est celui-ci : *Paul est mortel.*

165.

Il est évident que l'unité de la raison diffère essentiellement de l'unité de l'entendement, et ne peut pas être l'unité des phénomènes, de l'expérience, puisque la raison ne se rapporte pas directement à l'expérience, mais bien à l'entendement.

DE LA RAISON PAR RAPPORT A SES OPÉRATIONS LOGIQUES.

166.

Nous avons dit plus haut (§ 161), que l'opération logique de la raison est de produire des raisonnemens. Dans chaque raisonnement il y a : 1° un jugement considéré comme règle générale ; 2° un autre jugement dont le sujet est subsumé ou soumis au sujet ou à la condition de la règle générale ; 3° un troisième jugement où le même sujet est déterminé par le prédicat de la règle générale, ainsi déterminé lui-même *a priori* par la raison.

167.

Faisons l'application de ces principes à l'exemple que nous avons déjà cité. La première proposition, *tous les hommes sont mortels*, est la majeure ou jugement considéré comme règle générale; dans le second jugement, *Paul est homme*, le sujet *Paul*

est subsumé ou soumis au sujet *homme*, condition de la règle générale : ce jugement est la mineure. Dans le troisième jugement, *Paul est mortel*, le même sujet *Paul* est déterminé par le prédicat *mortel* de la règle générale, lequel prédicat est déterminé lui-même *a priori* par la raison.

168.

La conclusion dépend donc absolument de l'idée du sujet (tous les hommes) qui établit la généralité du prédicat de la majeure (mortels).

De cette manière les différens raisonnemens reposent sur le rapport qu'il y a entre un jugement et sa condition contenue dans la majeure, et qui est la règle générale.

169.

La nature des raisonnemens prouve suffisamment que la raison n'arrive à la connaissance de la conclusion qu'en cherchant, dans les *prémisses*, sa condition, son principe. Les prémisses elles-mêmes peuvent être regardées comme des conclusions, à moins qu'elles ne soient des principes. Au surplus, la raison en cherche la condition par des *prosyllogismes* jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à une condition qui ne dépend pas d'une autre, et qui est absolue.

170.

D'après cela, il est évident que l'opération logique de la raison est de chercher la condition absolue dans la synthèse des connaissances, et d'y produire la plus grande unité systématique. Le principe de la raison, sous ce rapport, est donc celui-ci : il faut chercher la condition absolue de laquelle dépendent les connaissances conditionnelles de l'entendement, d'où résulte le principe synthétique *a priori*, dont la raison fait nécessairement usage, et qui est celui-ci : quand le conditionnel est donné, toutes les conditions sans exception sont données avec lui, et par conséquent l'absolu est lui-même donné.

Ce principe est synthétique, car l'idée de conditionnel renferme seulement celle de condition, mais non pas celle de l'absolu.

DES IDÉES DE LA RAISON PURE.

171.

La nature de la raison et de ses idées peut être connue par ses fonctions et par les différentes formes de ses raisonnemens. Il y a trois espèces de raisonnemens par lesquels la raison établit la généralité des connaissances, et qui reposent sur les trois formes de jugemens renfermées dans la catégorie de relation. Ces trois espèces

sont la *forme catégorique*, la *forme hypothétique* et la *forme disjonctive*. D'après cela, il y aura nécessairement trois espèces d'idées qui établiront la totalité absolue des conditions pour un objet conditionnel, ou il y aura trois idées de l'absolu : il ne peut y en avoir davantage, les catégories de quantité et de qualité ne concernant pas la synthèse du sujet avec le prédicat. Les premières regardent le sujet seul, les secondes le prédicat uniquement. Les catégories de modalité ne contribuent en rien non plus à la synthèse de deux idées ; elles ne concernent que la possibilité, la réalité ou la nécessité du prédicat : le sujet demeure toujours conditionnel. Il ne reste donc que les catégories de relation, qui seules peuvent fournir des idées de la raison. Ainsi que nous l'avons déjà dit, la raison ne peut être satisfaite que lorsqu'elle a ramené à l'absolu tout ce que l'entendement lui a fourni comme conditionnel, comme particulier : or cette opération peut s'effectuer de trois manières.

1° Quand l'entendement fournit à la raison un jugement catégorique, sans condition, comme *Paul est mortel :* la raison cherche seulement à trouver un sujet qui n'est plus conditionnel, qui n'est plus dépendant. Elle cherche alors toutes les majeures, et n'est satisfaite que lorsqu'elle a trouvé celle dont le sujet n'est plus conditionnel, et qui ne peut être donnée par l'expérience ;

2° Quand l'entendement fournit à la raison un jugement hypothétique, dans lequel le prédicat

n'est réuni au sujet que sous une certaine supposition, comme celui-ci : *s'il y a une justice, le crime sera puni ;* la raison cherche alors une supposition qui ne s'appuie plus sur une autre, qui est absolue ;

3° Enfin, quand l'entendement fournit à la raison un jugement disjonctif, où le prédicat est réuni au sujet comme partie du tout. Par exemple : *le monde existe ou par un hasard aveugle, ou par une nécessité intérieure, ou par une cause extérieure ;* la raison cherche alors une majeure qui renferme la division absolue.

SYSTÈME DES IDÉES TRANSCENDANTALES (1).

172.

Nous venons de montrer par quelle voie, par quelle opération la raison arrive aux idées en cherchant la totalité absolue, nous allons maintenant exposer ces idées elles-mêmes.

173.

La forme du raisonnement catégorique s'obtient en remontant par des prosyllogismes à un sujet qui n'est pas prédicat; elle conduit à l'idée d'un sujet

---

(1) *Critique de la raison pure*, p. 390.

absolu auquel les accidens sont inhérens comme autant de prédicats, ou, en d'autres termes, à l'idée de la substance;

La forme du raisonnement hypothétique, en remontant à une supposition qui elle-même ne s'appuie sur aucune autre ;

La forme du raisonnement disjonctif, en remontant à la généralité absolue des membres de la classification.

174.

Quant au sujet absolu (la substance), elle ne peut pas être dans les phénomènes extérieurs, autrement elle serait conditionnelle et non pas absolue. Pour que cette substance devienne une pensée, il faut qu'elle soit en relation avec le *moi;* elle dépendra alors du sujet pensant. Pour que la substance soit absolue, il faut qu'elle soit la substance des phénomènes intérieurs du *moi*, c'est-à-dire le sujet pensant qui ne dépend que de lui-même.

175.

Aucun phénomène particulier dans la nature ne peut être la supposition, l'hypothèse absolue, car tous les phénomènes dans le temps et dans l'espace dépendent de la loi de causalité. Aucun phénomène, aucune quantité, ne peuvent être regardés comme absolus : donc l'hypothèse absolue des phé-

nomènes ne peut être que leur ensemble, c'est-à-dire toute la nature, qui seule peut établir la totalité absolue.

Enfin, les phénomènes ne peuvent pas non plus fournir la totalité absolue de la division; car, d'après la loi de communauté, ils dépendent les uns des autres. Pour établir le jugement : *Céres est une planète*, il faut une majeure divisée, distribuée, dans laquelle se trouvent toutes les planètes; mais les planètes sont des astres, les astres sont des corps, les corps sont des êtres, etc. On voit qu'il faudra pour ce jugement une majeure qui renferme une division complète de tous les êtres quant à leur existence : donc pour avoir la totalité absolue de la division, il faut que la raison admette un être suprême renfermant en lui toutes les existences.

176.

De là, il résulte que les trois idées de la raison sont : 1° l'idée du sujet pensant; 2° l'idée de la totalité des phénomènes; 3° l'idée d'un être suprême. La première de ces idées est psychologique, la seconde cosmologique, et la troisième théologique.

DES RAISONNEMENS DIALECTIQUES DE LA RAISON PURE.

177.

La raison reste dans les limites de la vérité tant

qu'elle n'emploie ses idées que pour donner de l'unité aux connaissances fournies par l'entendement ; mais, si elle veut, au contraire, accorder à ses idées une réalité objective, elle est dialectique et ne produit que des illusions.

178.

Un raisonnement est dialectique quand il ne contient pas des prémisses empiriques : or, l'idée de la raison, *l'absolu*, ne peut pas avoir une idée adéquate dans l'expérience, puisque tout objet d'expérience dépend d'une condition ; par conséquent l'idée de la raison ne peut pas être soumise à une majeure tirée de l'expérience : donc le raisonnement qui doit donner de l'objectivité à l'idée de la raison ne peut pas avoir des prémisses tirées de l'expérience, et doit nécessairement être dialectique.

179.

Comme il y a trois classes d'idées, il y aura trois classes de raisonnemens dialectiques. Les premiers, qui concernent l'idée psychologique, sont nommés *paralogismes;* les seconds, qui regardent les idées cosmologiques, sont nommés *antinomies;* et les troisièmes, ayant trait aux idées théologiques, sont nommés l'*idéal de la raison pure*.

DES PARALOGISMES (1).

180.

Lorsqu'un raisonnement, un syllogisme a un défaut de formes, on l'appelle *paralogisme*. Les propositions de la psychologie rationnelle renferment des paralogismes.

Tous les prédicats fournis par le sens interne se rapportent à l'idée du *moi*, ou *je pense*, comme sujet. Le *moi* ne pouvant pas être prédicat d'un autre sujet, le sujet pensant (l'ame) paraît être le principe absolu qui a de la réalité objective. De cette manière la psychologie rationnelle serait donc possible. Cette science n'emprunte rien à l'expérience et ne contient que le *moi*, ou *je pense*. Elle aura donc à prouver :

1° Par rapport à la quantité, que le sujet pensant, l'ame, est substance ;

2° Par rapport à la qualité, qu'elle est simple ;

3° Par rapport à la relation, qu'elle est identique (une personne) ;

4° Enfin, par rapport à la modalité, que son existence seule est certaine, tandis que celle des objets extérieurs est douteuse.

D'où résultent l'*immatérialité de l'ame*, son *in-*

---

(1) *Critique de la raison pure*, p. 399.

corruptibilité, sa *personnalité*, qui, toutes ensemble, constituent le *spiritualisme;* enfin le commerce ou la communauté de l'ame avec le corps.

DE LA SUBSTANTIALITÉ DE L'AME.

181.

Cette idée repose sur la proposition suivante : tout ce qui est le sujet absolu de nos jugemens, et qui par conséquent ne peut être employé comme prédicat, est *substance*.

Moi, comme sujet pensant, je suis le sujet absolu de tous mes jugemens, et je ne puis être le prédicat d'un autre objet : donc, comme sujet pensant, je suis *substance*.

Ce raisonnement, évidemment faux dans la forme, est un parallogisme; car, dans la majeure, le prédicat n'a qu'une réalité subjective (idée), tandis que, dans la conclusion, on lui donne une réalité objective. Si l'idée du *moi* avait de la réalité objective, elle se rapporterait à un objet, et pourrait être le prédicat d'un autre objet; mais alors le *moi* ne serait plus sujet absolu, ou substance.

Pour que le raisonnement ne soit pas faux, il faut que le prédicat soit le même dans la majeure et dans la mineure, c'est-à-dire que la notion *substance* signifie, dans l'une et dans l'autre, le *sujet logique* auquel toutes les pensées se rapportent

comme prédicats; mais dans ce cas ce n'est qu'une idée vide, sans aucune réalité, et qui ne peut nous faire connaître en lui-même le sujet pensant ou l'ame.

182.

L'idée d'une substance réelle contient l'idée d'invariabilité ou de principe durable, dont tous les changemens ne sont que des modes. Or, il est impossible de prouver l'invariabilité de l'ame; car, quoique le *moi* accompagne toutes les pensées, il n'a aucune intuition pour corrélatif qui puisse le distinguer de tout autre objet, et il ne peut être perçu comme principe durable, dont toutes les pensées sont des changemens.

Pour observer le *moi* dans le passage et le changement des pensées, nous n'avons aucun autre corrélatif pour comparaison, que ce même *moi*. Si donc je prenais le *moi* pour le principe durable de tous les changemens qui se passent en moi, je supposerais comme prouvé ce qui a besoin de l'être. Le *moi*, ou l'idée de ma conscience, comme sujet logique de mes pensées, est toujours le même, il est toujours invariable. Dans ce sens, le *moi* est substance, mais il est sans résultat, parce qu'il ne fait point connaître le *moi* comme objet.

SIMPLICITÉ DE L'AME.

183.

Tout objet est simple quand son activité ne peut pas être considérée comme concurrence de plusieurs objets actifs.

L'ame est un objet simple. Si elle était le résultat de la concurrence de plusieurs sujets, chacun en contiendrait une partie et tous seulement contiendraient la pensée, ce qui est contradictoire; car des idées distribuées entre différens sujets ne peuvent jamais former une pensée entière: donc l'ame est simple.

184.

La force de cette démonstration consiste, comme on le voit, dans la proposition suivante: Plusieurs idées constituant une pensée ne peuvent être distribuées entre différens sujets, il faut qu'elles soient contenues dans l'unité absolue du sujet pensant. Cette proposition ne peut être prouvée par l'expérience; d'abord, parce que celle-ci ne peut pas apprendre la nécessité; outre cela, l'idée de l'unité absolue dépasse ses bornes: elle ne peut pas non plus être prouvée par des idées, car l'unité de la pensée composée de différentes autres pensées est unité collective, et peut aussi bien se

rapporter à l'unité collective des substances qui y contribuent, qu'elle peut se rapporter à l'unité absolue du sujet. Chaque pensée, il est vrai, exige l'unité absolue du sujet, mais c'est seulement pour qu'on puisse dire *je pense*, en d'autres termes, pour que la variété soit unie dans une seule idée; et lors même que le tout de la pensée pourrait être divisé entre différens sujets, le *moi* subjectif ne pourrait pas l'être. Pourtant cela ne lèverait pas la difficulté, car il était déjà prouvé que l'idée *moi* ou *je pense* n'est pas un sujet réel ou substance, mais seulement un sujet logique; et l'on commet ici la même erreur, en prenant l'unité des idées pour l'unité objective du sujet pensant.

185.

Pour que ce raisonnement fût rigoureux, il faudrait que sa conclusion, *le sujet pensant est simple*, signifiât : l'idée, *je pense*, n'est pas une variété, mais une unité logique. De cette manière le raisonnement est une tautologie, et ne nous apprend rien de la simplicité réelle de l'objet même.

186.

On a voulu prouver, par le raisonnement ci-dessus, l'immortalité ou l'incorruptibilité de l'ame : on n'a pas mieux réussi que par la preuve précédente; car, tout en admettant la simplicité de

l'ame et qu'elle n'est pas une quantité d'étendue ou composée de parties, il faut que sa conscience soit quantité intensive, ou qu'elle ait différens degrés de réalité par rapport à ses facultés. Mais, dans ce cas, il serait possible qu'après sa séparation d'avec le corps cette quantité intensive diminuât, jusqu'à ce qu'elle devînt zéro, non point par une division, mais par une diminution d'intensité. La conscience elle-même a un degré d'intensité qui peut diminuer, et par conséquent lui faire perdre la faculté de se connaître, c'est-à-dire cesser d'avoir la conscience de sa propre conscience. Ainsi, la substance de l'ame, comme simple objet de sens extérieur, n'est pas prouvée et ne peut pas l'être, quoiqu'il y ait certitude que sa substance dans la vie, ou le sujet pensant, est aussi un objet de sens extérieur, ce qui n'avance en rien la psychologie rationnelle, dont le but est de démontrer, par des idées, la substance absolue du sujet pensant au-delà du terme de la vie.

PERSONNALITÉ DE L'AME.

187.

Un être pensant qui a la conscience de son identité numérique dans différens temps, et malgré la variété de ses idées, s'appelle *personne*.

L'ame a la conscience de son identité numérique : l'ame est donc *personne*.

Dans ce raisonnement on suppose prouvées et la substantialité objective de l'ame et son invariabilité. De cette manière on prend l'identité subjective des idées pour l'identité objective : ainsi l'on retombe dans la même erreur que dans la première démonstration.

L'idée *je pense* pourrait toujours être identique, même quand le sujet pensant serait variable. Que l'on se représente une série de substances pensantes A, B, C, D, etc., se communiquant l'une à l'autre leur pensée et leur conscience ; la dernière aura alors la conscience de sa propre disposition et de celle des autres substances, comme dispositions qui lui appartiennent, puisque toutes lui sont transmises avec leur conscience. Malgré cela, la dernière substance ne serait pas la même personne dans les différentes dispositions : donc, la personnalité consiste dans la synthèse totale des déterminations de notre ame par l'aperception, mais non pas dans l'intuition de la substance, et par conséquent la personnalité est sans fondement.

RÉALITÉ DE L'EXISTENCE DE L'AME, ET EXISTENCE DOUTEUSE DES OBJETS.

188.

Tout objet dont l'existence ne peut être perçue immédiatement, et que le raisonnement seul peut

faire connaître comme cause des perceptions données, n'a qu'une existence douteuse.

L'existence de l'ame seule est perçue immédiatement, tandis que celle des autres objets n'est qu'un résultat du raisonnement.

Donc l'existence de l'ame seule est certaine; l'existence des autres objets est douteuse.

189.

Il est vrai que nous ne pouvons percevoir immédiatement que ce qui est en nous, et que nous ne connaissons l'existence des objets qui sont hors de nous que par le raisonnement. Mais comme un effet peut avoir différentes causes, l'effet ne peut pas faire conclure quelle est sa cause déterminée. Par exemple, il restera toujours douteux si la cause d'une perception est en nous ou hors de nous.

190.

Si les objets étaient des noumènes qui fussent réellement hors de nous, leur existence serait en effet douteuse; mais c'est précisement là qu'est l'illusion. La propriété de nos sens extérieurs est de nous présenter l'espace et tout ce qu'il contient comme hors de nous, et comme s'ils existaient en eux-mêmes, et sans relation avec notre sensibilité. Cependant l'espace, n'étant rien de réel par lui-même, ne peut être la condition des

objets en eux-mêmes. Il n'est que subjectif; les objets qu'il contient ne sont que des phénomènes ou des intuitions en nous et appartenant au sujet pensant, quoiqu'ils paraissent s'en détacher et exister hors de lui. De cette manière nous avons la perception immédiate de l'existence des objets hors de nous, aussi bien que de notre existence même, sans y arriver par le raisonnement : pourtant toutes les deux nous sont connues comme phénomènes.

191.

Si on voulait les prendre comme objets en eux-mêmes, l'existence de l'ame et des objets serait également douteuse; car nous ne pouvons jamais apercevoir le principe, la base de nos intuitions internes ou externes; nous n'y pouvons arriver autrement que par un raisonnement, qui nous le fait regarder comme cause des perceptions, sans jamais connaître la moindre différence entre l'ame et la matière, en tant qu'on les tient pour objets en eux-mêmes.

192.

D'après ce que nous venons de dire, on voit que le doute de l'existence des objets extérieurs résulte uniquement de ce que l'on prend ce qui existe en nous-mêmes comme pensée pour des objets réels hors de nous. Sur la même illusion

repose la difficulté de la solution des questions concernant l'*harmonie de l'ame et du corps*, le commencement de cette harmonie, l'état de l'ame avant notre naissance, et sa fin. On regarde la matière comme substance hétérogène à notre ame, existant hors de nous comme étendue, et ayant du mouvement; il est alors difficile de concevoir comment l'harmonie peut exister entre deux substances si différentes. Mais, puisque dans la qualité qu'elle nous paraît avoir, elle n'est pas hors de nous comme objet réel, mais bien en nous comme pensée, toutes les difficultés tombent d'elles-mêmes; car alors la question de l'harmonie de l'ame avec le corps est changée en celle-ci : comment la synthèse des idées en nous est-elle possible avec la modification des sens extérieurs, c'est-à-dire, comment l'intuition extérieure (l'espace et ce qu'il contient) est-elle possible dans le sujet pensant? C'est là la limite de notre savoir, de nos connaissances. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que les phénomènes extérieurs supposent un objet transcendantal, comme cause, qui nous est inconnu.

193.

La question concernant l'état de notre ame avant sa réunion avec notre corps se réduit à celle-ci : les objets transcendans qui, dans notre état présent, nous paraissent être corps, existaient-ils

pour nous d'une autre manière, avant que nous eussions notre sensibilité subjective?

194.

La question concernant l'harmonie du corps et de l'ame ne dit que cela : Si notre état cessait d'être, toutes les intuitions qui nous paraissent dans l'espace cesseraient-elles aussi, ou existeraient-elles d'une autre manière?

Sur toutes ces questions on ne peut rien avancer ni pour ni contre, puisqu'on ne connaît rien de l'objet transcendant.

195.

Il résulte de tout ce qui vient d'être dit qu'il ne peut exister de psychologie rationnelle; il faut absolument nous tenir dans les limites de l'expérience, au-delà de laquelle nous ne pouvons rien savoir; elle a pourtant cette utilité qu'elle nous garantit du matérialisme. Par le modeste aveu que l'on ne peut rien décider au sujet de l'ame par la raison spéculative, on obtient d'abord l'immense avantage d'anéantir toutes les attaques contre son existence. Outre cela, il est bien possible que l'existence du sujet pensant puisse être prouvée par une autre voie que celle de la raison spéculative, comme nous le verrons plus tard.

L'avantage reste toujours du côté du pneuma-

tisme, car l'opinion contraire ne peut avancer aucune preuve, aucun principe pour sa validité. C'est un fait que la raison cherche un sujet absolu, telle est sa nature; c'est un besoin qui ne peut être satisfait qu'en admettant la substance du sujet pensant. Chaque raisonnement nous démontre suffisamment ce fait : le nier, c'est détruire la raison elle-même.

196.

Remarque. — La théorie qui admet l'existence des phénomènes externes est la *réalité empirique*.

Celle qui la nie ou qui en doute est l'*idéalisme empirique*.

La doctrine qui reconnaît la concurrence des objets en eux-mêmes est le *réalisme transcendantal*.

Celle qui considère l'espace et le temps comme des formes subjectives des intuitions, et tous les phénomènes comme des intuitions en nous, et non comme des objets en eux-mêmes, est nommée *idéalisme transcendantal*.

La doctrine qui soutient l'existence de la matière, ainsi que du sujet pensant, est le *dualisme*.

Celle qui proclame l'unité et la personnalité de l'ame est le *pneumatisme*.

Celle qui regarde l'ame comme matière est le *matérialisme*.

DES ANTINOMIES DE LA RAISON PURE (1).

SYSTÈME DES IDÉES COSMOLOGIQUES.

197.

La fonction de la raison dans les propositions hypothétiques est de remonter d'une supposition donnée à une supposition qui ne repose que sur une autre, qui est absolue. Par cette fonction se manifeste le phénomène remarquable que la raison est en contradiction avec elle-même; elle prouve avec la même force le pour et le contre : c'est pour cela que nous appelons ses raisonnemens dialectiques *antinomies de la raison.*

L'idée qui résulte de cette supposition, nous l'avons déjà dit plus haut (§ 77), est la totalité absolue dans la série des phénomènes, ou la synthèse absolue des phénomènes donnés. C'est à cause de cela que l'on nomme une idée semblable *idée cosmologique.*

198.

Il y aura autant d'idées cosmologiques qu'il y a de séries de condition dans les phénomènes. Comme ces idées ne sont rien autre que les catégories développées et étendues jusqu'à l'absolu,

(1) *Critique de la raison pure*, p. 932.

les idées cosmologiques seront conformes, quant à leur nombre et à leur ordre, aux catégories, qui représentent une suite semblable dans la synthèse *régressive* des phénomènes donnés.

199.

La synthèse est *régressive* quand, de la condition la plus proche d'un phénomène donné, elle remonte à celles qui sont plus éloignées, et par la série desquelles la première est déterminée. Elle est *progressive* lorsque, du conditionnel, elle descend de conséquences en conséquences pour obtenir la totalité. La première remonte par des antécédens, et les idées s'occupent de leur totalité absolue; la seconde descend par des conséquences.

200.

Or, d'après les quatre classes des catégories, la série des conditions subordonnées est nécessairement soumise :

1° *A la quantité :* Le temps et l'espace sont des quantités primitives des phénomènes, et chaque temps donné en suppose nécessairement un autre précédent; de même chaque espace donné en suppose un autre qui le limite. La raison, par rapport au temps, produit une synthèse régressive, mais non pas progressive. Chaque temps présent exige un temps passé qui est la condition de sa pos-

sibilité; mais ce temps n'exige aucunement pour être possible un temps qui le suive. Il n'en est pas de même de l'espace : ici, la raison peut produire une synthèse progressive ou régressive, car, par rapport à l'espace, la raison exige une totalité absolue de toutes les dimensions, de tous les côtés: donc, d'après la quantité, la raison postule la totalité absolue de la grandeur du monde.

2°. *A la qualité :* La réalité dans l'espace, la matière est l'objet conditionnel. Les parties de cette matière sont la condition intérieure de son existence. D'après cette catégorie la raison postule la totalité absolue dans la division des parties.

3° *A la relation :* La raison postule la totalité absolue des causes et effets.

4° *A la modalité:* La raison postule la totalité absolue dans les conditions des existences contingentes, c'est-à-dire la nécessité obsolue.

201.

De là résultent les quatre idées cosmologiques par lesquelles la raison, en s'efforçant de les appliquer aux objets, veut établir une cosmologie rationnelle.

202.

On peut diviser les idées cosmologiques comme les catégories, en *idées mathématiques* et en *idées dynamiques*. Les deux premières sont : 1° totalité

absolue dans la composition des phénomènes dans l'espace et dans le temps ; 2° totalité absolue dans la division du tout phénoménal ou de la matière. Les deux autres sont : 1° totalité absolue de l'apparition ou naissance d'un phénomène ; 2° totalité absolue dans la dépendance de l'existence du variable phénoménal.

203.

Or, l'absolu de la série totale peut être contenu de manière que chaque membre est conditionnel, et que le tout seul est absolu, ou l'absolu est lui-même un membre de la série, et il est absolument le premier de la série. Ce n'est que de ces deux manières que la raison peut envisager la totalité de la série des conditions. Ces deux voies, pour arriver à la totalité, conduisent à des résultats tout opposés et produisent ainsi les antinomies.

204.

Dans le premier cas on trouve que : 1° le monde a un commencement dans le temps, et il est fini dans l'espace ; 2° tout dans le monde n'est pas composé, mais simple ; 3° il y a une causalité indépendante, c'est-à-dire tout n'est pas soumis à des lois nécessaires de la nature ; 4° il y a une existence indépendante.

205.

Dans le second cas, on voit que : 1° le monde n'a pas de commencement dans le temps et n'est pas limité dans l'espace; 2° tout dans le monde est composé; 3° il n'y a pas de causalité indépendante, c'est-à-dire il n'y a pas de liberté transcendantale, mais tout est soumis aux lois nécessaires de la nature; 4° il n'y a pas d'existence indépendante hors de la nature.

206.

Le pour et le contre de chacun de ces raisonnemens peut être rigoureusement prouvé, et la raison tombe en contradiction avec elle-même. Ces contradictions mentionnées ne sont pas des sophismes ou arbitraires; mais, au contraire, elles sont inévitables, parce que la raison applique aux objets de l'expérience les principes de l'absolu, dont elle ne peut pas se passer. Les antinomies sont divisées en deux classes comme les idées qu'elles renferment. Les deux premières antinomies sont mathématiques, les deux autres sont dynamiques. La critique exposera ces antinomies, montrera leur origine, et donnera leur solution.

PREMIÈRE ANTINOMIE (1).

THÈSE.

Le monde a un commencement dans le temps, et il est limité dans l'espace.

DÉMONSTRATION.

207.

Si le monde n'avait pas de commencement, alors il se serait écoulé, avant chaque moment déterminé, une série infinie de modifications et de changemens successifs des objets dans le monde. Mais il est de la nature de l'infini de ne jamais être achevé par une addition successive, et quel que soit le moment où nous sommes arrivés, la raison exige que nous remontions à un temps plus reculé sans nous arrêter. C'est pourquoi l'inverse doit être aussi vrai que, sans admettre un commencement du monde, nous ne pourrons jamais arriver du point infini au moment actuel, car du moment actuel à l'infini, et de ce même infini au moment actuel, le temps est le même. Que l'on suppose une série successive de momens, celle-ci par exemple : A. B. C..... X... ∞. Si l'on remonte du point A jusqu'à ∞, on aura la même série de

(1) *Critique de la raison pure*, p. 452.

momens à parcourir pour redescendre de ∞ au point A. Comme nous ne pourrions jamais arriver à ∞, il s'ensuit que nous ne pourrions pas non plus arriver de ∞ au point A, qui représente le moment actuel. Or, puisque nous sommes arrivés au moment actuel, il faut que le monde ait eu un commencement.

Si le monde n'était pas limité dans l'espace, il serait un tout infini des objets existans. Or, d'après la nature de notre sensibilité, un plus grand espace ne peut être distingué d'un espace plus petit que parce que le premier exige plus de temps pour son intuition que n'en demande le second : par conséquent si l'espace est infini, le temps doit l'être aussi; ce qui vient d'être démontré comme impossible. Donc le monde est limité dans l'espace.

ANTITHÈSE.

Le monde n'a pas de commencement dans le temps et n'est pas limité dans l'espace.

DÉMONSTRATION.

208.

1° Si le monde avait un commencement, un temps aurait précédé où rien n'existait, c'est-à-dire un temps vide. Or, il est impossible que quelque chose commence à exister dans un temps vide, parce qu'aucune partie précédente de ce temps

vide ne contient la condition, la raison de l'existence de cet objet, de son commencement dans ce moment plutôt que dans un autre; mais, puisque tout commencement a sa cause nécessaire, il faut aussi qu'aucun moment du temps ne soit celui où le monde a commencé. Donc le monde n'a pas de commencement.

2° Si le monde, comme tout absolu, était limité dans l'espace, il existerait un espace vide; or cet espace vide est impossible. Aucune des parties de l'espace ne contient la condition, la raison de l'existence des objets et de leur situation dans une partie plutôt que dans l'autre. Que l'on place ces objets où l'on voudra, on pourra toujours demander pourquoi ils sont là plutôt qu'ailleurs, et les reculer ainsi dans l'espace jusqu'à l'infini. Donc le monde ne peut pas être limité quant à l'espace; donc il est infini.

SECONDE ANTINOMIE.

THÈSE.

Toutes les substances dans le monde sont simples; il n'y a rien de composé, ou toutes les compositions n'ont que des parties simples.

DÉMONSTRATION.

209.

Si tout dans le monde était composé, il ne res-

terait ni partie composée ni partie simple, lorsque par la pensée on enlèverait ou détruirait toute composition, en d'autres termes, il ne resterait rien. Or chaque substance est subsistante et durable, tandis que la composition n'est qu'une relation contingente. Cette dernière peut être détruite en idée, mais non pas la substance, comme être simple et durable. De cette manière, si les substances n'étaient pas composées de parties simples, il n'y aurait pas du tout de substances : ce qui implique contradiction. Donc les substances dans le monde sont simples; il n'y a rien de composé.

On peut démontrer cette proposition d'une autre manière. S'il n'y avait pas des substances simples, chaque partie, quelque petite qu'elle fût, serait divisible. Maintenant, si dans la pensée on enlevait la composition, il n'y aurait ni partie composée ni partie simple; par conséquent, les objets composés qui existent seraient un composé, un multiple de rien, ce qui est absurde. Donc toutes les substances dans le monde sont simples; il n'y a rien de composé.

210.

Remarque. — L'élément simple constituant la composition est nommé *atome*, et quand il est donné comme tel, il est appelé *monade*.

ANTITHÈSE.

Il n'y a rien de simple dans le monde, tous les objets sont composés.

DÉMONSTRATION.

211.

Tous les objets composés occupent nécessairement un espace, et doivent avoir autant de parties que l'espace qui les contient. Or, chaque partie de l'espace est aussi un espace, et aucune de ces parties n'est simple : donc les objets qui occupent l'espace sont aussi composés de parties, et cela à l'infini ; donc il n'y a rien de simple dans le monde, tous les objets sont composés.

Outre cela tout objet sensible doit nécessairement être objet intuitif ou perceptible ; mais nous ne pouvons point avoir l'intuition d'un objet simple: donc la substance simple n'est qu'une idée sans objet correspondant dans le monde sensible ; donc il n'y a rien de simple dans le monde.

TROISIÈME ANTINOMIE.

THÈSE.

212.

Tout dans le monde ne s'exécute pas seulement par des lois de la nature, il y a aussi une causalite

libre qui peut commencer par elle-même une série d'actions, sans être déterminée par une autre cause.

DÉMONSTRATION.

Si tout s'exécutait par des lois de la nature, s'il n'y avait pas de causalité libre, tout ce qui naît dans le temps supposerait le commencement d'une causalité, sans que pour cela ce commencement fût absolument le premier. La série des conditions dérivées serait sans condition principale, elle ne serait pas achevée, et il n'y aurait pas de condition absolue. Or, la loi de la nature exige, au contraire, que rien ne se fasse sans cause suffisante *a priori :* ainsi cette loi se contredit elle-même, et la causalité de la nature ne peut pas être admise comme la seule. Donc tout n'est pas produit par des lois de la nature ; mais il y a une causalité absolue et première, indépendante des lois de la nature ; il y a une causalité libre, qui produit une série d'objets par sa spontanéité absolue.

Cette proposition peut être encore démontrée de la manière suivante : supposons que tout dans le monde s'exécute d'après la causalité de la nature seule, il y aura dès lors une série infinie d'effets et de causes, sans pouvoir jamais arriver à une cause absolue, indépendante de la nature. Or tout ce qui concerne la causalité arrive dans le temps : donc, pour que la série infinie d'effets et de causes soit possible, il faudrait aussi admettre

un temps infini : donc le monde n'aura pas de commencement, ce qui est impossible, comme nous l'avons prouvé dans la thèse de la première antinomie (§ 208).

ANTITHÈSE.

Tout s'exécute par des lois de la nature; il n'existe point de causalités libres.

DÉMONSTRATION.

213.

S'il y avait une causalité libre ou une faculté de commencer une modification et une série d'effets, alors son activité commencerait seule et sans être déterminée par une modification ou disposition précédente à laquelle elle obéirait. Or cela est en contradiction avec la loi de causalité qui seule rend possible l'expérience : donc il n'y a pas de causalité libre.

QUATRIÈME ANTINOMIE.

THÈSE.

Il existe un être absolument nécessaire, première cause du monde et appartenant à ce monde.

DÉMONSTRATION.

214.

S'il n'y avait pas un être semblable, l'existence

de chaque objet dans le temps serait contingente et conditionnelle, sans totalité des conditions de son existence. Le conditionnel, au contraire, suppose, quant à son existence, une série totale de conditions nécessaires jusqu'à l'absolu : donc il y a un être nécessaire, première cause du monde.

Nous disons, de plus, que cet être appartient au monde, autrement il serait hors du temps, et ne pourrait pas commencer une série de temps, car chaque commencement dans le temps est nécessairement déterminé par un événement qui le précède dans le temps : donc la causalité de l'être nécessaire appartient au temps ainsi que lui-même ; donc il appartient au monde qui est dans le temps.

ANTITHÈSE.

Il n'existe point d'être nécessaire comme cause du monde, ni en lui ni hors de lui.

DÉMONSTRATION.

215.

S'il existait un être nécessaire dans le monde, il y aurait dans la série de ses changemens ou un commencement sans condition, sans cause, ce qui est contraire à la causalité, ou la série serait sans commencement, elle serait contingente et conditionnelle dans toutes ses parties, elle serait nécessaire et absolue dans sa totalité, ce qui est contra-

dictoire, parce que l'ensemble ne peut point être nécessaire, lorsque aucune de ses parties ne l'est pas : donc il n'y a point d'être nécessaire.

De plus, un être semblable ne peut exister comme cause du monde; car, puisqu'il commencerait la série entière des événemens dans le temps, il commencerait d'agir et d'exister dans le temps comme cause contingente; par conséquent il appartiendrait à l'ensemble des phénomènes du temps et du monde, et serait dans le monde.

216.

D'après cette exposition, on voit clairement que la raison est en contradiction avec elle-même; chacune de ces diverses propositions cosmologiques, soit le pour, soit le contre, peut être rigoureusement soutenue et démontrée par la logique. On ne saurait pas plus se décider pour la thèse que pour l'antithèse.

217.

Les thèses établissent le *dogmatisme*, les preuves que l'on en donne n'étant pas tirées des phénomènes. Les antithèses, au contraire, établissent l'*empirisme;* ses preuves sont déduites des phénomènes; on ne fait que reculer la question sans sortir des phénomènes : on les explique les uns par les autres. Mais quand on compare le dog-

matisme avec l'empirisme, seulement sous le rapport de l'intérêt qu'ils peuvent fournir à l'homme, et sans avoir égard à leurs principes, le premier a l'avantage sur le second.

218.

I. — Le dogmatisme offre d'abord à tout homme de bien un intérêt de religion et de morale dans les propositions suivantes : le monde a un commencement; le moi est d'une nature impérissable et libre; le monde est produit par un être suprême qui est sa cause. L'antithèse tend à détruire et ces propositions, et l'intérêt qui en résulte nécessairement.

II. — Le dogmatisme présente, en outre, un intérêt spéculatif. On peut entièrement comprendre toute la série des conditions *a priori*, en ce que l'on commence par l'absolu, et chaque système de connaissance peut être achevé, tandis que l'antithèse ne fait que nous conduire d'une condition à une autre sans jamais en finir la série.

III. — Le dogmatisme a de plus l'avantage de la simplicité et de la clarté; il est à la portée de tout homme, même de celui dont l'esprit n'est pas cultivé, ou habitué à remonter aux causes pour trouver l'absolu; pour lui, il est plus facile de descendre aux conséquences et aux effets. L'antithèse, au contraire, ne lui offre que des difficul-

tés dans la recherche des conditions et de la cause première : elle n'a jamais de point d'appui sûr.

219.

L'empirisme a pour lui l'intérêt de la spéculation, lequel surpasse beaucoup celui du dogmatisme. Ici, l'entendement, dans l'explication des phénomènes, procède d'une manière empirique, sans prendre pour base un commencement intellectuel. Il reste toujours uniforme, il observe la même marche dans sa manière de penser, sans sortir du champ de l'expérience. Il peut rechercher les lois de l'expérience et étendre ainsi les connaissances sans avoir recours aux idées, qui ne lui fournissent rien d'objectif.

Si le philosophe empirique, en se servant de l'antithèse, n'a en vue que de limiter les prétentions de la raison, qui méconnaît sa nature et se perd dans les idées sans intuitions, alors l'empirisme a quelque chose de réel et de véritablement utile. Cette opinion est une maxime de modération dans la recherche des connaissances, et une règle pour le plus grand développement de notre entendement par l'expérience. La prétention illégitime de regarder les idées de la raison comme science positive est détruite, sans que pour cela ces suppositions intellectuelles et la croyance pour nos intérêts pratiques nous soient ravies.

Si le philosophe empirique veut, au contraire,

avec ses antithèses, procéder dogmatiquement et nier absolument ce qui est hors de la sphère des connaissances intuitives, il retombe alors dans les mêmes erreurs que le dogmatiste, et il est d'autant moins excusable qu'il détruit par là tout intérêt pratique de la raison.

SOLUTION DES IDÉES COSMOLOGIQUES (1).

220.

Toutes les questions et tous les problèmes que la raison pure expose doivent nécessairement être résolus par elle. La même idée qui rend possible la question doit aussi rendre possible la réponse, puisque l'objet ne dépend pas d'autre chose et qu'il se trouve dans l'idée même.

S'il s'agit d'un objet trascendantal, ou objet en soi-même, on ne peut pas dire ce qu'il est, mais on peut bien décider que le problème est insoluble pour nous, car l'objet transcendantal, quoique possible, n'est pas objet de connaissance pour nous : il est hors de notre portée.

Si, au contraire, l'objet en question n'est pas transcendantal, mais empirique, et que la qualité que l'on veut connaître dépasse l'expérience, il est évident que la réponse ne peut pas être fondée sur l'objet, car, d'un côté, l'objet lui-même est dans

(1) *Critique de la raison pure*, p. 504. *Ibid.* 513.

l'expérience, et, de l'autre, la question est portée sur un objet hors d'elle. Dans ce cas, la réponse ne peut dépendre que de l'idée elle-même qui a produit la question.

De la première espèce sont les questions de la psychologie rationnelle et de la théologie. A la seconde appartient la cosmologie transcendantale.

221.

La psychologie rationnelle et la théologie renferment les connaissances des objets eux-mêmes, et la raison doit regarder les questions qui concernent ces objets comme impossibles pour nous. Dans les questions cosmologiques, au contraire, l'objet est donné par l'expérience, il n'est pas objet en lui-même; pourtant, comme sa synthèse doit dépasser l'expérience, cette synthèse n'est qu'une idée, et comme objet de question elle dépend uniquement de la raison : sa solution est possible.

ORIGINE DES ANTINOMIES.

222.

Toutes nos idées sont pour l'expérience, qui leur donne une réalité objective.

Lorsqu'une idée dit plus qu'elle ne peut prouver par l'expérience, elle est trop grande; lorsqu'elle

dit moins, elle est trop petite. Dans l'un et l'autre cas, l'idée n'a aucune validité objective. C'est ce qui a précisément lieu dans les antinomies. Les idées de l'antithèse sont trop grandes, celles de la thèse sont trop petites pour l'expérience.

223.

En effet, si l'on suppose que le monde n'a pas de commencement, et qu'il n'est pas limité dans l'espace, il est impossible que l'expérience puisse jamais arriver à l'idée du monde : elle est trop grande. Si, au contraire, le monde a un commencement, la raison demande où en sont les limites; elle peut rétrograder, et l'idée du monde est trop petite.

Si l'on suppose que la matière n'est pas composée de parties simples, mais que tout est divisible à l'infini, alors la *régression* (1) dans la divisibilité est trop grande. Si la matière est simple, et que la division puisse finir à une partie, la régression dans la division est trop petite pour notre idée.

Si l'on suppose que tout s'exécute d'après les lois de la nature, la régression dans la série des causes est trop grande pour notre idée. Si, au con-

---

(1) Nous entendons par régression, *regressus*, l'acte de l'esprit qui rétrograde d'une condition à une autre condition, d'une partie à une autre. Ce mot est employé par opposition à celui de progression.

traire, l'on suppose une causalité libre, l'entendement demande encore pourquoi, et la régression devient trop petite.

Enfin, si l'on suppose un être absolument nécessaire dont tout dépend, on place alors cet être dans un temps infiniment éloigné de chaque moment donné; autrement il dépendrait d'une existence précédente : son existence est donc trop grande pour notre idée. Si, au contraire, le monde est contingent, l'entendement demande pour chaque existence une autre plus élevée de laquelle elle dépend, et chaque existence est alors trop petite.

224.

Puisque, de l'une et de l'autre manière, les idées cosmologiques ne peuvent pas convenir à notre entendement, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent pas devenir expérience, on a le droit de croire qu'il y a illusion, erreur cachée, et que les antinomies contiennent une idée vide, par rapport à la manière dont les objets de ces idées nous sont donnés.

MOYEN DE DÉCOUVRIR LES ILLUSIONS (1).

225.

L'illusion provient de ce que l'on regarde le monde comme objet en lui-même, existant comme

(1) *Critique de la raison pure*, 518.

totalité donnée, absolue, hors de nous et indépendante de notre manière de penser, tandis que le monde sensible n'est que l'ensemble des phénomènes existant comme tels, seulement pour notre nature intuitive. Toutes les propositions cosmologiques reposent sur le principe suivant :

Quand le conditionnel est donné, la série totale de toutes les conditions et l'absolu même sont donnés.

Les objets sensibles nous étant donnés comme conditionnels, la série totale des conditions est aussi donnée, l'absolu l'est également.

Or, la majeure de ce raisonnement n'est valable que lorsque le conditionnel et sa condition sont objets en eux-mêmes, sans être soumis aux lois du temps : il n'y a point de succession; l'effet et la cause, le conditionnel et la condition sont donnés à la fois. Ainsi, avec le conditionnel toute la série des conditions est donnée, et par conséquent l'absolu l'est aussi.

226.

Il n'en est pas de même lorsque le conditionnel et sa condition sont des phénomènes. Dans ce cas, les conditions ne sont nullement données par le conditionnel, car les phénomènes sont soumis aux lois du temps et de l'espace; nous pouvons seulement remonter successivement du conditionnel donné aux conditions, mais il nous est impossible

de conclure que la totalité absolue dans la série des conditions soit donnée.

227.

De ce que nous venons de dire, il résulte que la majeure du raisonnement cité plus haut (§ 225) est pour les objets en eux-mêmes, tandis que sa mineure n'est que pour les phénomènes. Ce raisonnement renferme quatre idées; il est contre les principes logiques, il est dialectique et ne prouve rien.

PRINCIPE RÉGULATIF DE LA RAISON PURE (1).

228.

Le principe de totalité absolue: *Lorsque le conditionnel est donnée, toute la série des conditions est aussi donné*, n'est point constitutif, mais seulement régulatif. Il n'établit point la série totale des conditions, comme objet donné en lui-même, mais il sert seulement de règle, et dit que dans les phénomènes il faut remonter d'une condition à l'autre sans s'arrêter. Aucune condition, aucune limite ne doit être regardée comme la dernière et absolue.

---

(2) *Critique de la raison pure*, p. 536.

229.

Le monde tel qu'il existe pour nous, comme phénomène, n'est jamais totalité, mais seulement partie et membre de la série des conditions, pouvant croître en raison de l'expérience que nous acquérons. Par conséquent, cette partie ne peut jamais être limitée puisqu'elle peut toujours grandir.

230.

Le principe régulatif est d'une grande importance pour l'expérience; mais, avant de montrer l'influence qu'il exerce sur elle en y établissant une régression de condition, il est nécessaire d'indiquer que la régression peut être *infinie* ou *indéfinie*.

La régression est infinie lorsque le tout dont on veut développer les conditions est donné par l'intuition. Dans ce cas le développement des conditions n'est point arbitraire, il doit aller à l'infini, autrement le tout ne sera pas établi. Telle est, par exemple, la divisibilité d'une matière donnée; chaque partie est la condition de l'autre, et aucune n'est regardée comme absolue. Tel est encore : $\sqrt{2} = 1,414....\infty$. Si l'on arrête le développement, la racine n'est qu'approximative, mais non pas $= \sqrt{2}$.

La régression est indéfinie lorsque le tout n'est

pas donné, mais seulement un membre de la série, par lequel on doit arriver aux déterminations les plus éloignées. Telle est la série a^2, a^3, a^4, a^5, a^n. Ici, il dépend de nous de nous arrêter à un terme quelconque, et nous pouvons déterminer la grandeur de la série.

SOLUTION DES ANTINOMIES MATHÉMATIQUES (1).

PREMIÈRE ANTINOMIE.

231.

Dans la thèse et dans l'antithèse on regarde le monde comme un tout donné, ce qui est impossible. La totalité du monde n'est qu'une idée dont nous pouvons nous rapprocher dans l'expérience. Il ne nous est donné par l'intuition qu'un membre, et nous recherchons les autres en remontant à l'infini. Ainsi la régression dans les conditions du monde ne peut être qu'indéfinie; elle n'est ni plus ni moins grande que la série donnée par l'expérience.

Il résulte de là que nous ne pouvons pas dire que le monde soit infini ni qu'il soit fini. Pas infini, autrement il faudrait que le monde fût chose en elle-même, ce qui n'est point. L'idée de gran-

---

(1) *Critique de la raison pure*, p. 560.

deur infinie donnée est impossible dans l'expérience, et par conséquent impossible par rapport au monde, objet des sens.

Le monde ne peut pas non plus être fini; la condition, la limite absolue est également impossible dans l'expérience; autrement les phénomènes seraient limités par rien, par un vide perceptible, dont nous pourrions avoir l'expérience, ce qui est absurde. Le monde n'est donné que par les perceptions successives; avant la perception, il n'est pas achevé, il n'est pas un tout; avec la perception, il n'est point fini, puisqu'il faut chercher sa condition.

Donc le monde n'est pas une grandeur donnée; donc la thèse et l'antithèse sont fausses.

SECONDE ANTINOMIE.

232.

La seconde antinomie repose sur la même erreur que la précédente, celle de regarder le monde comme un tout donné.

Nous ne pouvons considérer la matière du monde ni comme simple ni comme divisible à l'infini La divisibilité d'un tout donné dans l'intuition consiste dans la régression d'une partie à l'autre : ce n'est que par là que la série des parties peut être produite. Comme aucun phénomène ne peut être regardé comme le plus petit, et par

conséquent non plus aucune de ses parties, la régression va jusqu'à l'infini. Mais ce tout divisible à l'infini ne consiste pas dans une infinité de parties données comme divisées, la division n'étant pas donnée avant la décomposition de la synthèse; elle consiste uniquement dans la régression. Or, celle-ci étant infinie, la série de la division l'est aussi. La matière ne peut dans aucun cas être regardée comme un tout absolu donné; autrement on tombe dans une étrange contradiction. On regarde la matière comme divisée et absolument déterminée, contenant, avant la régression, dans la division, une série infinie de parties, c'est-à-dire la matière est finie et infinie en même temps.

Donc on ne peut pas dire ni qu'elle est finie ni qu'elle est infinie; donc la thèse et l'antithèse sont fausses.

SOLUTION DES ANTINOMIES DYNAMIQUES (1).

TROISIÈME ANTINOMIE.

233.

Outre la causalité d'après les lois de la nature, la nécessité, il peut y avoir dans le monde une causalité indépendante et qui agit librement sans être déterminée par une autre cause.

---

(1) *Critique de la raison pure*, p. 560.

La nécessité, d'après les lois de la nature, repose sur le principe général : *Tout ce qui arrive est l'effet d'une cause qui l'a précédé.* Ce qui produit l'effet, la causalité, ne peut pas avoir toujours existé; autrement l'effet aurait aussi toujours existé ; il ne serait plus produit : donc chaque action de la causé est quelque chose qui arrive dans le temps et en suppose une autre qui la précédait dans le temps. C'est sur cette loi que repose la synthèse des phénomènes et l'expérience; d'où il résulte aussi que cette loi est pour les phénomènes seulement. Ainsi, aucune action, en tant qu'elle est phénomène, ne peut être absolument la première, mais elle dépend d'une action précédente toujours soumise aux lois de la nature.

La causalité libre, la liberté, est précisément le contraire de cela; elle n'appartient pas aux phénomènes, elle n'est point soumise aux lois du temps; elle est la spontanéité ou faculté de produire une modification par soi-même; elle est indépendante des lois de la nature.

La causalité libre, il est vrai, est une idée qui ne peut pas être donnée par l'expérience, celle-ci n'étant pas possible sans causalité. Pourtant la personnalité, l'imputabilité des actions prouvent, d'un autre côté, qu'il y a une causalité libre. La raison nous commande certaines actions, nous en défend certaines autres; il faut donc que la raison ait la faculté de commencer une action par elle-même.

L'action de l'homme, en tant qu'elle est effet de sa spontanéité, a un double caractère. Comme phénomène, elle est soumise aux lois de la nature : son caractère est empirique. En tant qu'elle est déterminée par la raison et soumise à la loi rationnelle, l'action a un caractère *intelligible*.

De cette manière le sujet pensant produira des effets qui seront des phénomènes; mais son activité comme objet intelligible, objet en lui-même, n'appartiendra pas aux phénomènes : par conséquent il ne sera pas soumis à la loi de causalité nécessaire ; toutes ses actions seront libres. Pourtant leurs effets seront des phénomènes et dépendront des lois de la nature : ainsi la nécessité et la liberté peuvent bien être réunies dans le même sujet.

Les actions de l'homme comme existence du monde sensible sont toutes phénomènes et soumises aux lois de la nature ; mais l'homme possède aussi une faculté qui ne peut nullement être placée parmi les phénomènes : c'est la raison. C'est un fait incontestable qu'elle peut exécuter des actions dont la cause n'est qu'une idée. L'impératif, le devoir indiqué par la raison, est une nécessité qui ne se trouve pas dans le monde sensible, et qui n'est point l'effet d'une cause de la nature, quoiqu'elle puisse bien se rapporter à des effets de la nature. Cette nécessité est uniquement fondée sur des idées. Ici la raison ne suit point l'ordre des choses comme elles se présentent dans

les phénomènes ; mais elle se fait une loi particulière d'agir d'après les idées auxquelles elle adapte les conditions sensibles. Par son impératif, par le devoir que la raison nous impose, les actions qui ne sont point exécutées, ou qui ne le seront jamais, sont regardées comme nécessaires. Puisque la nécessité suppose toujours la possibilité d'agir, le devoir suppose que la raison peut exécuter des actions dont les effets se manifestent dans le monde sensible ; pourtant leur cause n'est pas un phénomène : elle est intelligible.

QUATRIÈME ANTINOMIE.

234.

Ici, comme dans la troisième antinomie, la thèse et l'antithèse peuvent être vraies. Toutes les choses dans la nature ont une existence conditionnelle et dépendante, et sous ce rapport l'antithèse est vraie. Mais il peut y avoir un être indépendant et nécessaire, cause de la nature. On peut admettre un être intelligible, noumène, n'appartenant point au monde sensible et par conséquent qui n'est pas soumis à la loi de causalité comme les phénomènes : il est indépendant et absolument nécessaire. La loi de causalité n'est point détruite, elle reste dans toute sa force pour la nature, c'est-à-dire que chaque membre de la série des phénomènes est conditionnel et dépendant.

235.

Remarques. — De tout ce que nous venons de dire il résulte que les deux premières antinomies naissent de l'erreur que l'on réunit dans une seule et même idée deux choses contradictoires, le phénomène et le noumène. Dans la thèse et l'antithèse de la première antinomie, on regarde le monde comme un tout donné existant indépendamment de l'expérience, ce qui veut dire : le monde sensible existe hors du monde sensible.

La même erreur a lieu dans la seconde antinomie. En supposant que la série des parties est infinie, la régression d'une partie à l'autre ne permet jamais de regarder le monde comme un tout donné. En supposant, au contraire, qu'il est fini, chaque partie donnée par la régression est conditionnelle comme phénomène, et exige une division plus éloignée. Ainsi, dans l'un et l'autre cas, on regarde la matière comme existant indépendamment de l'expérience, quand elle n'existe que comme phénomène.

L'illusion des deux dernières antinomies résulte de ce que la raison regarde comme contradictoire ce qui peut être réuni. C'est l'inverse de l'illusion des deux premières antinomies. Dans celles-ci, qui sont mathématiques, on a égard à la grandeur, il faut que les parties soient homo-

gènes. Chaque partie du monde étant phénomène, le monde entier l'est aussi. Chaque partie de la matière étant phénomène, toute la matière l'est également. Mais dans les deux dernières antinomies, qui sont dynamiques, on n'a égard qu'à la cause de l'existence : comme celle-ci ne suppose pas que la condition soit nécessairement homogène avec le conditionnel, il se peut bien qu'une série de conditions phénoménales ait une cause hétérogène qui n'est point phénomène, mais chose en elle-même et hors du monde sensible.

La solution de la quatrième antinomie se distingue des trois autres. Dans celle-ci la solution indique que la série, admise dans l'antinomie comme totalité, n'est point totalité, mais seulement une partie dans l'expérience; ce qui a lieu même dans la troisième antinomie.

La causalité intelligible, en tant qu'elle a un caractère empirique, appartient aussi à la série des phénomènes : c'est pour cela que les idées des trois premières antinomies sont nommées *immanentes*, elles restent dans le domaine de l'expérience, et peuvent lui être appliquées et lui servir de règle.

Dans la quatrième antinomie, l'idée de l'être intelligible et absolument nécessaire doit être entièrement hors du monde sensible, aucune de ses parties ne peut se trouver dans l'expérience.

Les accidens dans le monde sensible ne sont pas un tout, mais une partie; et quelle que soit la

grandeur de leur série, nous n'arrivons jamais par elle à l'être infini, absolument nécessaire, puisqu'il est hors de cette série : c'est pour cette raison que nous appelons l'idée de la quatrième antinomie *transcendante*.

236.

Nous pouvons maintenant établir une gradation entre les idées. Les catégories sont transcendantales, mais applicables aux objets de l'expérience; les idées cosmologiques sont transcendantales quand elles peuvent être réalisées par l'expérience. L'idée de l'être absolument nécessaire est *transcendante*, elle est absolument *idéale*.

THÉOLOGIE RATIONNELLE.

237.

Nous avons vu (§ 174) que la forme du raisonnement disjonctif consiste à remonter à la généralité des membres de la division. Ce raisonnement conduit à l'ensemble absolu de la division, à l'idée d'un être, condition de toute possibilité, qui, par conséquent, est l'ensemble de toutes les réalités. C'est ainsi que la raison cherche à établir la théologie rationnelle.

238.

Chaque proposition disjonctive suppose comme

condition une majeure, dans laquelle la division est plus déterminée.

239.

A mesure que l'on procède, dans la division des objets, en genre et en espèce jusqu'à l'individu, la majeure obtient une plus grande étendue. En d'autres termes, la proposition par laquelle un individu est complétement déterminé est basée sur un raisonnement dont la majeure contient toutes les déterminations possibles. Le jugement, *le lion est un animal*, regardé comme conclusion, n'exige que cette majeure divisée : tous les êtres sont ou minéraux, ou plantes, ou animaux.

La proposition suivante, *le lion est un animal vivipare*, exige, outre la majeure précédente, encore celle-ci : *tous les animaux sont ou ovipares ou vivipares*. Il y a dans cette majeure plus de détermination que dans la précédente, et ainsi dans tous les autres cas.

Il suit de là que la raison, en remontant dans les propositions disjonctives, arrive nécessairement à une idée qui n'est plus le membre de la division d'une idée plus élevée, mais qui elle-même contient tous les membres de la division.

240.

Toute idée qui n'a pas de contenu, c'est-à-dire

d'objet réel auquel elle se rapporte, est indéterminée, et par là même elle est soumise au principe de détermination : *chaque idée ne peut avoir qu'un seul de deux attributs opposés*. Ce principe, qui repose sur l'axiome de non-contradiction (§ 6), rend l'idée logiquement possible, c'est-à-dire qu'elle est pensée ; mais il n'établit point l'existence réelle d'un objet; l'objet est déterminable, mais non pas déterminé ; on ne sait pas lequel des deux attributs convient réellement à l'objet.

241.

Quand il s'agit du contenu de l'idée ou de l'objet auquel elle se rapporte, alors la possibilité de l'objet dépend du principe de la détermination totale, qui dit : *de tous les prédicats possibles des objets opposés entre eux, il faut que l'un convienne à l'objet*. Ce principe concerne, non pas la forme logique, mais la réalité des objets ou les qualités qui conviennent réellement aux objets : c'est pourquoi il ne peut pas être basé sur l'axiome de non-contradiction.

242.

D'après le premier principe, une négation peut être regardée comme prédicat et détermination. L'objet *arbre* est logiquement déterminé par les prédicats *pommier* ou *non-pommier*, c'est-à-dire

l'un des deux prédicats lui convient nécessairement.

Il n'en est pas ainsi du second principe, où il s'agit de déterminer l'objet lui-même. Ici, la négation ou le prédicat négatif *non-pommier* ne suffit pas; il ne détermine nullement l'espèce de l'arbre : ce principe concerne donc la synthèse de tous les prédicats qui constituent l'idée d'un objet.

243.

Pour connaître entièrement un objet, il faut connaître toute la possibilité par laquelle on le détermine; en d'autres termes, pour qu'un objet soit entièrement déterminé, il faut connaître toutes les réalités; c'est alors seulement que l'on peut trouver les déterminations qui conviennent réellement à l'objet.

244.

La détermination totale est une idée que l'on ne peut pas trouver dans le concret ou dans la réalité; elle a son siége dans la raison même.

245.

La raison vise toujours à la détermination totale des objets, et dans tous les raisonnemens disjonctifs elle cherche à déterminer un objet par un jugement, dont la majeure contient des prédicats

de différens objets comme ses parties. Dans sa régression, la raison arrive nécessairement à l'absolu, qui n'est plus partie d'une majeure, mais qui renferme en lui seul la totalité des déterminations ou réalités. Un objet, renfermant toutes les réalités, est entièrement déterminé, et par là même il est individu.

En tant qu'il est déterminable, ou déterminé par l'idée seule, il est idéal.

246.

L'idéal de la raison est l'être renfermant toutes les réalités (*ens realissimum*). Il est le premier; tous les autres en sont dérivés. Il est l'être suprême; il n'y en a aucun au-dessus de lui. Il est l'être de tous les êtres, parce qu'il est la dernière cause de tous, etc.

ILLUSION DE LA RAISON PAR RAPPORT A CES IDÉES.

247.

Il y a, dans les propositions disjonctives qui conduisent à l'ensemble de la réalité, la même subreption que dans les raisonnemens dialectiques (§ 178 et suiv.). L'ensemble des réalités n'est qu'une idée dont la raison a besoin pour déterminer les objets en général, et pour compléter les connaissances de l'entendement; mais comme la détermination

générale d'un objet est une idée que nous ne pouvons jamais trouver totalement dans le concret, l'idée de la réalité totale ne peut point indiquer un objet déterminé. La raison réalise, *hypostase* et personnifie cette idée; elle en fait un objet réel, une substance, un être simple et numériquement identique; elle crée ainsi la théologie rationnelle. Toutes les preuves et démonstrations métaphysiques que la raison spéculative prétend en donner sont dialectiques et reposent sur des illusions.

248.

Les preuves que la raison emploie pour démontrer l'existence de l'être suprême sont *ontologiques*, *cosmologiques* et *physico-théologiques*.

Dans les preuves ontologiques on fait abstraction de toute expérience, et l'on conclut, de l'idée seule de l'être, son existence.

La preuve cosmologique conclut, de la nécessité logique d'une cause absolue, qu'elle existe hors du monde.

Par la preuve physico-théologique, la raison conclut, de la régularité et de l'ordre du monde, qu'il existe une intelligence suprême.

PREUVE ONTOLOGIQUE.

249.

1° Tout ce qui ne contient point de contradiction est possible.

L'être suprême ne renferme aucune contradiction, puisque toutes les réalités excluent les négations et les contradictions;

Donc son existence est possible.

2° Tout ce qui contient toutes les réalités renferme aussi l'existence;

L'idéal de la raison contient toutes les réalités;

Donc l'idéal de la raison renferme aussi l'existence.

250.

La majeure du premier syllogisme est valable seulement pour la possibilité logique, c'est-à-dire qu'il n'y a point de contradiction dans l'idée de l'être le plus réel; mais, de ce que l'idée ne renferme pas de contradictions, on ne peut pas conclure que l'objet de cette idée ne présente rien de contradictoire. Si toutes les réalités peuvent être réunies dans l'idée, nous n'avons aucun droit de dire qu'elles s'accordent entre elles dans un même sujet réel.

L'idée générale de réalité n'est qu'une affirmation logique, qui, à la vérité, ne se contredit pas. Mais dans les réalités objectives il peut y avoir des contradictions entre elles dans le même sujet; l'une peut détruire l'autre, comme, par exemple, deux forces réunies dans le même objet, agissant d'une manière opposée.

Pour juger si l'être le plus réel est objectivement possible, il faut en connaître les qualités réelles; il

faut qu'on puisse en avoir l'intuition, ce qui est impossible. La réalité objective ne peut nous être donnée que sous les conditions sensibles ; par conséquent nous ne pouvons pas connaître la possibilité de l'être le plus réel, considéré comme objet.

251.

Dans la seconde preuve, c'est la mineure qui est fausse. On regarde comme prouvé que l'existence est une réalité, ce qui n'est pas vrai.

L'existence n'est pas une réalité ou qualité par laquelle l'objet lui-même est agrandi : l'existence reçoit tous les attributs, par conséquent elle ne peut pas les augmenter. Pour accorder des attributs à un objet, il faut que l'existence soit donnée d'abord : ainsi, en disant que l'existence est une réalité parmi toutes les autres réalités, on admet comme prouvée l'existence d'un être auquel on attribue ces réalités, ce qui a besoin d'être prouvé.

252.

Pour juger généralement la preuve de l'existence de l'être le plus réel, on n'a qu'à examiner si la proposition *l'Être suprême existe réellement*, est analytique ou synthétique. Si elle est analytique, ou si l'on suppose que l'existence est déjà renfermée dans le sujet, alors la proposition est *tautologique*, et ne peut rien conclure. Le jugement,

l'être qui existe réellement existe réellement, est absolument identique, et ne nous avance à rien.

Si la proposition est synthétique, comme elle devrait l'être, alors il est impossible de la démontrer; car le seul principe pour la validité des jugemens synthétiques, c'est la possibilité de l'expérience (§ 102). Or l'expérience ne peut aucunement fournir la connaissance d'un objet hors d'elle, et qui n'est pas soumis aux conditions sensibles. Il ne reste donc aucun moyen de prouver cette proposition : toute preuve est impossible.

PREUVE COSMOLOGIQUE.

253.

Cette preuve est ainsi nommée, parce qu'elle a pour base dans la mineure de son raisonnement un phénomène existant dans le monde.

1°. Tout objet qui existe accidentellement ne peut pas être cause de son existence, il a besoin de la trouver hors de lui.

Ce qui existe dans le monde ne peut exister qu'accidentellement :

Donc ce qui existe dans le monde a besoin d'une cause hors de lui.

2°. Si quelque chose existe, elle existe nécessairement.

Le moi du moins existe :

Donc quelque chose existe nécessairement.

3°. L'être dont l'existence est absolument nécessaire est aussi l'être le plus réel.

Or, l'être nécessaire existe nécessairement :

Donc il faut aussi qu'il soit l'être le plus réel.

Ces raisonnemens, outre qu'ils contiennent des propositions qui ne sont pas prouvées, sont basés surla preuve ontologique que l'on a voulu éviter. Quant aux deux premiers, leur insuffisance a été prouvée (§ 251).

1°. La conclusion du conditionnel et du dépendant au nécessaire n'est valable que pour les objets de l'expérience. Dans l'expérience, la nécessité n'est pas absolue, mais dépendante. La loi de causalité n'est valable que pour les phénomènes ; par conséquent elle ne peut conduire à un être hors du monde phénoménal.

2°. Si l'on admet que l'être le plus réel seul est aussi l'être nécessaire, cela n'est valable que pour la pensée, mais non pas pour les objets.

Nous ne pouvons nous représenter l'être nécessaire autrement que comme l'être le plus réel ; mais la pensée n'établit aucune réalité hors d'elle, et la question demeure toujours la même, si l'objet de notre pensée existe réellement. Pour résoudre cette question, on a de nouveau recours à la preuve ontologique, ou l'idée est regardée comme preuve de l'existence objective. En effet, toute la force de la démonstration cosmologique repose sur la supposition que chaque être absolu et nécessaire est aussi le plus réel, et par conséquent quelques

êtres les plus réels sont absolument nécessaires. Or, aucun être le plus réel n'est différent d'un autre le plus réel, et ce qui s'applique à l'un s'applique également à l'autre : donc chaque être le plus réel serait nécessaire ainsi que son existence.

Cette proposition étant déterminée par des idées *a priori*, la seule idée de l'être le plus réel contiendra son existence absolue : c'est précisément ce que l'on veut démontrer par la preuve ontologique. Ainsi la validité de la preuve cosmologique suppose celle de la preuve ontologique ; celle-ci étant dialectique et un sophisme, l'autre l'est aussi.

254.

Remarque. — La contingence est le contraire de la nécessité. Comme idée, la première n'est possible que par la seconde. Tous les objets dans la nature n'ont qu'une existence accidentelle ; par conséquent, les phénomènes supposent quelque chose de nécessaire. Le nécessaire ne pouvant pas être dans la nature, tout y étant accidentel, la raison établit par son principe régulatif (§§ 170-229) que ce nécessaire est hors du monde. On voit que le nécessaire n'est qu'une idée dont la raison ne peut pas se défaire ; il ne concerne que la pensée et la marche de la raison. On prend l'idée pour l'existence réelle d'un objet. Cette illusion est inévitable : nous sommes obligés d'admettre le nécessaire existant comme idée, et par conséquent il est impossible

que nous admettions en même temps la pensée qu'il n'existe pas nécessairement.

PREUVE PHYSICO-THÉOLOGIQUE.

255.

Cette preuve est la plus ancienne et la plus féconde en idées sublimes. L'ordre, la beauté que l'on trouve dans le monde, la conformité qui règne entre les objets, conduisent nécessairement à une intention, à une vue, à un but final. Partout on découvre des indices de puissance, de sagesse, d'intelligence et de bonté qui élèvent l'ame et l'entraînent à la croyance.

Un monde semblable ne peut pas être l'œuvre de la nature agissant aveuglément: il suppose, au contraire, une cause nécessaire, intelligente, intentionnelle.

Quand toutes les parties sont en rapport, et concourent pour établir l'harmonie d'un tout, il faut admettre que la cause intelligente qui produit cet ordre, cette harmonie, est seule et unique.

L'ordre du monde fait supposer que son ensemble concourt à produire le même effet, à atteindre le même but final.

Donc la cause intelligente, l'Être suprême, est unique.

L'être sans lequel on ne saurait concevoir la possibilité du monde est un être nécessaire : donc

le créateur du monde est un être absolument nécessaire.

256.

Comme la critique examine seulement ce que nous pouvons savoir et connaître, et non pas ce que nous devons croire raisonnablement, la preuve physico-théologique, malgré les idées sublimes qu'elle renferme, n'est pas plus satisfaisante que les deux premières, par rapport à la connaissance de l'être le plus réel. Elle présente les mêmes paralogismes et illusions; elle prouve seulement que l'ordre, la régularité, c'est-à-dire la forme des objets, ne sont pas produits par eux-mêmes. Or, les idées d'ordre et de régularité ne reposent que sur l'expérience, qui est toujours très-limitée; par conséquent ces idées sont elles-mêmes limitées. Elles ne peuvent fournir qu'une idée très-rétrécie et inexacte de l'Être suprême. Elles peuvent tout au plus nous conduire à un être qui est l'architecte du monde, mais non pas au créateur de la matière qui a produit le monde de rien.

257.

Si l'on voulait démontrer que la matière elle-même est contingente et qu'elle suppose nécessairement un créateur, on serait alors forcé d'abandonner l'expérience et d'avoir recours à la preuve ontologique, ce qui arrive en effet.

258.

La conclusion dans ce raisonnement conduit de l'ordre et du but du monde à l'existence d'une cause qui lui est proportionnée. Or, l'idée de cette cause doit faire connaître un objet déterminé, autrement nous n'en aurons qu'une idée relative au sujet pensant. Il ne suffit donc pas de dire que cette cause est plus grande, plus puissante qu'on ne se la représente ; mais il faut qu'elle soit la plus grande, la plus puissante, la plus sage, c'est-à-dire, il faut qu'elle soit l'être le plus réel, l'infini, possédant la sagesse, la bonté, la puissance, en un mot toutes les qualités dans le plus haut degré. Hors cela, il ne peut être possible de prouver l'être le plus réel par l'expérience.

Qui pourrait se flatter, en effet, de connaître le monde dans son étendue et sa contenance? Qui pourrait indiquer le rapport qu'il y a entre la grandeur du monde et la toute-puissance du créateur, entre l'ordre du monde et sa sagesse, entre l'unité de l'univers et l'unité du créateur? Qui oserait dire qu'il a acquis par expérience la connaissance de ces rapports?

Ainsi donc la physico-théologie ne peut aucunement donner une idée exacte et précise de la cause première du monde. C'est pourquoi elle est obligée d'abandonner ce raisonnement tiré des principes de l'expérience et d'arriver par des dé-

tours a la preuve ontologique ; ce qui s'opère de la manière suivante : lorsqu'on est arrivé à la grandeur, à la puissance, à la sagesse de Dieu, et que l'on ne peut pas aller plus loin, on abandonne ce raisonnement empirique, et l'on a recours à la contingence du monde, qui se manifeste par son ordre et son harmonie. De la contingence du monde on conclut, par des idées transcendantales, la nécessité et la réalité de l'Être suprême. C'est ainsi que l'on passe de la preuve physico-théologique à la preuve cosmologique, et de celle-ci à la preuve ontologique, qui, comme nous l'avons dit, renferme une illusion.

259.

Telles sont les trois preuves que la raison spéculative peut fournir pour l'existence de l'Être suprême. Il ne peut pas y en avoir davantage. La raison spéculative ne peut tirer ces preuves que de sa propre source, ou les appuyer sur l'expérience ; mais l'expérience peut être ou déterminée ou indéterminée, d'où naissent ces trois preuves.

260.

De ce que nous venons de dire, il résulte qu'il ne peut point y avoir de théologie rationnelle. La raison spéculative ne peut point trouver d'objet

correspondant à l'idée théologique qui surpasse toute expérience, et par conséquent ne peut pas lui donner de la réalité.

Mais si la raison spéculative ne peut pas établir la connaissance de l'Être suprême, la raison *pratique* nous ouvre, au contraire, une voie large qui nous conduit au but auquel la raison spéculative ne pouvait nous mener ; la raison pratique est la source intarissable où nous puiserons la réalité de ces idées ; c'est-à-dire la preuve invincible de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'ame, que la raison théorétique nous refusait.

261.

D'un autre côté, la théologie rationnelle est cependant d'une grande utilité. Elle rejette tous les raisonnemens faits pour nier l'existence de l'Être suprême comme insuffisans et impuissans, la nécessité de la nature dans le monde sensible étant toujours conditionnelle et dépendante d'une cause différente et hors du monde sensible. Autrement, on ne saurait comprendre l'existence du conditionnel et du dépendant comme conséquence et effet.

262.

La théologie rationnelle a surtout le résultat salutaire de nous garantir du fatalisme, d'une né-

cessité aveugle, soit dans l'ensemble de la nature sans principe, soit dans la causalité de ce principe même, et de nous conduire à l'idée d'une causalité libre, d'une intelligence suprême. L'idée de l'Être suprême une fois prouvée par d'autres principes que ceux de la raison spéculative, la théologie rationnelle nous procure le grand avantage de rectifier nos connaissances sur l'Être suprême, d'en déterminer et préciser l'idée, d'en éloigner toutes les restrictions empiriques et de faire disparaître toutes les idées, tous les raisonnemens, toutes les opinions d'athéisme, de déisme, etc. Car les mêmes raisons, les mêmes principes qui servent à démontrer que la raison spéculative ne peut point soutenir l'existence de l'Être suprême, démontrent aussi que la raison spéculative ne peut rien dire contre son existence.

263.

Il résulte de tout ce que nous avons dit jusqu'à présent que les idées de la raison pure ne sont pas *constitutives*, c'est-à-dire qu'elles ne fournissent point d'objets qui augmentent la sphère de nos connaissances; elles sont seulement *régulatives*, c'est-à-dire elles servent à produire l'unité synthétique dans les connaissances. Elles ne sont pas des idées des objets, mais des idées de l'unité absolue de toutes les idées qui servent de règle à l'entendement, et sans lesquelles toutes les con-

naissances ne seraient qu'un agrégat sans ensemble et sans harmonie.

264.

Les idées de la raison, quoiqu'elles ne se rapportent point aux objets de l'expérience, comme les catégories, ont pourtant une utilité positive. Elles donnent aux connaissances de l'ensemble et de l'unité d'après un principe. Sans cette unité, nos connaissances seraient incomplètes. La raison n'est pas satisfaite lorsqu'elle réduit une variété de connaissances à une seule idée : c'est ainsi que, dans les hypothèses, la raison préfère toujours celle qui présente une plus grande unité qu'une autre. C'est ainsi, par exemple, que des différens systèmes solaires nous préférons celui de Copernic, parce qu'il présente plus d'unité que les autres. Les idées transcendantales en fournissent une idée plus frappante encore. Il résulte de la loi de causalité que la substance peut agir. L'action suppose une force; quelque grande que soit la variété des forces que nous apercevons, nous nous efforçons toujours de la réduire et de la ramener enfin à une force principale. En d'autres termes : de même que nous admettons comme nécessaires les principes *a priori* de l'entendement, parce que, autrement, il n'y aurait pas d'expérience possible, de même nous sommes obligés d'accorder que les idées de la raison sont néces-

saires : autrement nous ne saurions concevoir la tendance et le besoin que la raison manifeste pour l'unité des principes.

265.

Dans l'application des idées pour arriver à l'unité constante, on peut suivre deux principes qui paraissent être en contradiction et qui pourtant mènent tous les deux à l'unité. L'un dit : il ne faut pas multiplier sans nécessité la différence de la matière des objets; l'autre : il ne faut pas réduire et diminuer la différence de la matière des objets. Linnée, en énonçant le premier principe, a cherché à réduire la nature à peu de genres et d'espèces. Les naturalistes français, Buffon surtout, ont, au contraire, observé la différence de chaque individu pour écarter de la nature toute espèce et tout genre. L'un trouvait l'unité de la nature en ce qu'elle agit d'après un même plan; l'autre a soutenu que la nature agit partout d'après un plan différent. L'un et l'autre pourtant, le partisan de la *classification* comme celui de la *spécification*, supposèrent que le principe de leur système se trouve dans la nature; chacun a par conséquent érigé son système d'après une idée; le premier d'après l'idée d'*homogénéité*, le second d'après l'idée de *variété* : chacun a accordé à son idée une nécessité objective.

266.

Mais ces deux principes n'auraient point d'unité et seraient en contradiction s'il n'y avait pas un troisième principe qui établît leur unité : ce principe est l'*affinité des espèces* ou la *continuité de leurs formes*. Par ce principe on remonte, pour ainsi dire, de la variété idéale des individus à l'homogénéité idéale des espèces. C'est ainsi que l'on établit une gradation dans les idées, dont l'une passe à l'autre : *variété*, *affinité*, *unité*.

C'est ainsi, par exemple, que nous cherchons à ramener la variété des voies que les planètes décrivent par leur mouvement, à une ligne courbe, la circonférence. Si nous trouvons des comètes qui ne peuvent pas suivre dans leur marche la même courbe, nous les soumettons à l'ellipse, à la parabole, à l'hyperbole, toute ligne ayant une affinité avec la circonférence.

LIMITES DE LA RAISON PURE ET DE NOS CONNAISSANCES.

267.

Telles sont les limites de la raison : tous ses principes, toutes ses connaissances *a priori*, se bornent au monde sensible, à l'expérience. Aussitôt qu'elle veut prendre essor vers le monde transcendantal, elle se perd dans un champ d'illusions et d'idées qui ne fournissent aucune connaissance objective

ou réelle. Mais si, d'un côté, nous ne pouvons connaître que les objets phénoménaux, de l'autre il serait absurde de supposer que notre nature intuitive, notre faculté de connaître, fût la seule et unique, et qu'il n'y en ait pas d'autre qui pût aussi connaître les objets en eux-mêmes, les noumènes. S'il est vrai que nous ne pouvons rien connaître de ce que sont les objets en eux-mêmes, il est aussi vrai que l'expérience ne peut pas contenter la raison, et qu'elle cherche à franchir ses limites pour atteindre les noumènes, où, il est vrai, elle se perd dans un champ de formes et d'idées qui n'ont aucun objet correspondant.

268.

Pour la garantir donc de ces illusions, il faut alors employer ces idées relativement et par rapport à notre nature subjective, sans vouloir soutenir leur connaissance objective : ce que nous pouvons faire légitimement. C'est ainsi que nous sommes forcés, pour expliquer le monde sensible, de supposer la substance, la réalité, la causalité.

De même, puisque l'idée de l'Être suprême est absolument nécessaire pour l'usage de la raison, nous l'admettons et la réalisons d'après l'analogie des phénomènes, non pas comme noumènes, mais relativement à l'unité systématique du monde phénoménal. Notre jugement, nos connaissances de Dieu se bornent au rapport qu'il peut y avoir entre

le monde et un être dont l'idée est hors et au-dessus de toutes les connaissances que nous pouvons avoir du monde sensible. De cette manière nous n'attribuons pas à l'Être suprême des qualités sensibles des phénomènes, comme choses en elles-mêmes, et nous évitons par là l'*anthropomorphisme* dogmatique. Nous considérons alors le monde comme s'il était l'œuvre d'une intelligence et d'une volonté suprême, et nous disons : *le même rapport qu'il y a entre un chef-d'œuvre et celui qui l'a produit existe entre le monde et le créateur*, que nous reconnaissons non pas comme noumène, mais comme relatif à nous qui sommes parties de ce monde. Une semblable connaissance par analogie, dans le sens rigoureux, indique une similitude parfaite entre deux rapports d'objets absolument différens. Toutes les qualités que nous attribuons à l'Être suprême seront donc relatives à nous, et si nous ne pouvons pas savoir si elles sont et comment elles sont dans cet être, nous pouvons au moins supposer qu'elles surpassent nos idées. Ainsi la sagesse, la toute-puissance de Dieu est en dehors de tout ce que nous pouvons en penser.

269.

Cette analogie nous donne une idée assez précise de l'Être suprême, quoique nous ayons laissé de côté les attributs qui lui conviennent comme être en soi-même ; car nous l'avons déterminé par

rapport au monde et par rapport à nous-mêmes, et c'est tout ce qu'il nous faut. C'est ainsi que la raison acquiert des connaissances positives de l'Être suprême et les étend. D'un côté, elle n'est pas bornée au monde sensible; de l'autre, elle est préservée, garantie des illusions, des erreurs auxquelles elle ne peut pas échapper, toutes les fois qu'elle prétend à la connaissance des qualités et attributs qui conviennent à l'Être suprême, comme objet en soi-même.

270.

Telles sont aussi les limites de la métaphysique à laquelle les philosophes ont accordé jusqu'à présent un champ plus vaste qu'il ne pouvait lui convenir. Comme disposition de notre nature, elle est non-seulement objectivement possible, mais elle peut prétendre même à un haut degré de certitude, et parvenir à la hauteur de science, à l'aide de la critique de la raison pure, qui doit en examiner le plan et en contenir les élémens et les principes.

271.

Le résultat de nos recherches nous permet d'établir :

1° La raison doit admettre l'Être suprême, cause du monde et différent de lui. Le monde étant phénomène suppose nécessairement une cause trans-

cendantale ; pourtant cet être n'est pour nous qu'idée et non pas objet de connaissance.

2°. Nous ne pouvons pas dire si cet être est substance, simple, numériquement, identique, etc. ; car, hors de l'expérience ces idées n'ont aucun sens, aucune signification.

3°. On peut se représenter l'Etre suprême d'après l'analogie des phénomènes, mais seulement comme idée et non pas comme réalité, c'est-à-dire sans vouloir déterminer ce qu'il est en lui-même, sans vouloir le considérer autrement que par rapport à l'usage de la raison pour l'ensemble des phénomènes du monde.

4°. Nous sommes obligés de lui donner des qualités d'après l'analogie de l'expérience, par cela même qu'il existe seulement dans l'idée ; mais comme ces qualités sont limités, il faut, pour les attribuer à Dieu, leur enlever les bornes qu'elles ont dans l'expérience. La puissance, la sagesse dans le monde sont limitées ; celles de l'Être suprême sont illimitées. Il en est de même des autres qualités.

5°. Il est permis de supposer que l'univers dépend de sa volonté et qu'il le dirige, mais sans violer les lois de la nature.

MÉTHODOLOGIE

TRANSCENDANTALE.

272.

Nous avons vu jusqu'ici que la critique de la raison pure ne peut avoir d'autres matériaux que ceux qui lui sont fournis par l'expérience; la méthodologie transcendantale va déterminer les conditions formales, nécessaires de ces mêmes matériaux, pour établir le système de la critique de la raison pure.

La méthodologie contient la discipline, le canon, l'architectonique, et l'histoire de la raison pure.

DE LA DISCIPLINE.

273.

La discipline de la raison pure est la règle qui empêche la raison de dévier de certaines lois. Elle est précepte négatif, et a égard, en partie, au contenu des connaissances purement rationnelles, et en partie à la méthode. Sous ce double rapport, la discipline concerne l'usage dogmatique et polémi-

que de la raison, ainsi que les hypothèses et les démonstrations.

Discipline de la raison pure dans son usage dogmagtique.

274.

On a essayé d'introduire dans la philosophie spéculative la même méthode que l'on suit dans les mathématiques, et par laquelle ces sciences ont obtenu un si haut degré d'évidence; mais on n'a pas fait attention à la différence qu'il y a entre ces deux espèces de connaissances rationnelles.

La différence consiste dans la forme de ces connaissances, et non pas dans le contenu ou la matière des idées.

Les mathématiques et la philosophie s'occupent toutes les deux des idées: les premières ont pour but les idées de quantité; la seconde, les idées de qualité. Or, il y a une différence essentielle entre les idées de quantité et celles de qualité: les unes sont susceptibles d'être *construites*, c'est-à-dire d'être exposées par des figures; les autres, au contraire, ne peuvent pas être construites. Les idées mathématiques sont intuitives, les idées philosophiques discursives; les idées, les propositions mathématiques reposent sur les intuitions pures de temps et d'espace, formes des phénomènes; les idées de ces formes peuvent seules

être exposées par des figures, mais non pas les idées de la nature dans l'espace. Celui qui n'a jamais connu le prisme ou le cône en aura l'idée quand on lui en fera la description. Mais on ne parviendra jamais à faire connaître à un homme, par la description, la couleur, le son, s'il n'en a pas d'abord éprouvé la sensation. Les mathématiques considèrent le général dans le particulier et même dans l'individuel; la philosophie, au contraire, ne considère que le particulier dans le général.

275.

Le mathématicien peut synthétiquement définir les objets sans craindre de se tromper dans la définition, parce que l'idée de l'objet est déterminée et donnée dans l'intuition : toutes les deux sont données à la fois. Il peut établir l'axiome ou le principe synthétique *a priori*, en tant que sa certitude est immédiate et n'a pas besoin d'une déduction. Il peut démontrer avec évidence et certitude ses propositions, parce que le général de l'idée peut être exposé dans l'individuel de l'intuition *a priori*.

276.

La méthode mathématique consiste dans les définitions, axiomes et démonstrations. La philosophie ne peut avoir ni les unes ni les autres.

Dans les sciences philosophiques, les idées exigent une intuition de l'expérience, autrement l'idée est sans signification. Cette intuition n'est donnée que généralement par l'idée avant l'expérience, et le particulier ne lui est soumis que lorsque nous le trouvons dans l'expérience. Ainsi, les idées de substance et de causalité, en général, ne peuvent être exposées que par l'expérience. Tels sont encore les jugemens synthétiques *a priori* de la philosophie ; ils ne sont connaissances que lorsqu'ils ont des intuitions dans l'expérience. Ici l'idée et l'intuition ne sont pas données à la fois ; par là même, elles ne peuvent point prétendre à l'évidence que présentent les mathématiques.

1° DES DÉFINITIONS.

277.

Définir, c'est exposer une idée dans ses limites, et lui accorder ni plus ni moins d'attributs qu'elle n'en a réellement.

Les idées empiriques ne peuvent pas être définies, parce qu'on n'est jamais sûr d'avoir la précision et les limites nécessaires, sans avoir énoncé le nombre exact des marques distinctives ou des attributs.

Il en est de même des idées *a priori* de la philosophie, comme celles de substance, de cause, etc. Nous ne pouvons pas savoir si elles sont assez déter-

minées, si elles ont le nombre suffisant d'attributs.

2° DES AXIOMES.

278.

La philosophie ne peut pas non plus avoir des axiomes, ou des principes synthétiques *a priori*, qui soient immédiatement certains, car un principe synthétique des idées ne peut jamais être immédiatement certain; il exige, au contraire, une déduction ou preuve de sa légitimité. La philosophie ne peut avoir que des principes.

3° DES DÉMONSTRATIONS.

279.

La philosophie n'a pas non plus de démonstrations, c'est-à-dire de preuves générales, nécessaires et intuitives; car les propositions philosophiques sont ou *a posteriori*, et ne peuvent être ni générales ni nécessaires, ou elles sont formées des idées *a priori*, et elles sont privées d'intuition.

280.

De là il résulte que la méthode dogmatique ne convient pas à la philosophie. Le dogme est un principe *a priori*, nécessaire, qui ne s'appuie pas sur l'expérience. La philosophie n'a pas de principes semblables, puisque tous les siens sont ou analytiques, ou dérivant des catégories, ou enfin

ils sont des idées de la raison. Les premiers, n'étant pas synthétiques, ne peuvent point être des dogmes; les seconds se rapportent à l'expérience, et ne peuvent pas être non plus des dogmes; les derniers ou les idées de la raison n'ont aucune validité objective. Puisque la raison spéculative n'a pas de dogmes, la méthode dogmatique lui est absolument inutile.

USAGE POLÉMIQUE DE LA RAISON PURE.

281.

La polémique de la raison pure consiste à défendre dogmatiquement ses propositions contre les attaques faites dogmatiquement; toutes les preuves, soit pour, soit contre, ne peuvent rien décider par rapport aux questions métaphysiques. Les antinomies cosmologiques ne sont qu'illusoires et disparaissent entièrement, parce qu'elles reposent sur une idée contradictoire.

282.

Dans la psychologie et la théologie, cette polémique ne peut avoir lieu; car toutes les preuves que la raison spéculative donne de l'immortalité de l'ame et de l'existence de Dieu sont dialectiques; de l'autre côté, il est impossible de prouver le contraire : qui oserait prouver que l'immortalité de l'ame et l'existence de Dieu sont impos-

sibles? Où prendrait-on les connaissances pour porter des jugemens synthétiques sur des objets qui sont au-delà de toute expérience? Ce que l'on avance à ce sujet doit être rejeté comme non valable, comme étant hors de la sphère de notre connaissance. Ainsi, il ne peut pas y avoir de polémique dans les questions de la raison spéculative; de même, il ne peut y avoir ni neutralité ni scepticisme; car toutes les idées, toutes les questions émises par la raison pure viennent d'elle, et comme elle à su proposer les questions, elle pourra aussi trouver leur solution. La raison saura toujours nous indiquer si elles peuvent être l'objet de nos recherches et de nos connaissances, ou si elles dépassent leurs limites, limites qui portent un coup mortel au scepticisme.

HYPOTHÈSES DE LA RAISON PURE.

283.

L'hypothèse est une règle qui sert à ramener à l'unité la variété des phénomènes; elle est arbitrairement admise, il est vrai, mais elle ne contient rien de contradictoire.

La raison pure ne peut admettre des hypothèses transcendantales comme causes et principes qui expliquent les objets réels. Les hypothèses transcendantales sont sans raison suffisante, sans principe de légitimité, en ce que la possibilité des

objets transcendans ne peut jamais être prouvée.

Pour expliquer les phénomènes, on ne peut se servir que des principes qui sont liés avec les objets donnés d'après les lois déjà établies et connues. L'hypothèse doit toujours se rapporter à l'expérience, autrement on ne saurait pas même si cette hypothèse est possible.

Il faut, en outre, que chaque hypothèse se suffise à elle-même, c'est-à-dire qu'elle ne s'appuie pas sur une autre. Si une hypothèse a besoin d'une autre sur laquelle elle s'appuie, elle est sans force, car celle-ci exigera pareillement une cause, un principe, sur lesquels elle puisse se fonder. Ainsi, par exemple, on ne peut point se servir de l'indépendance de notre ame pour expliquer ses phénomènes, ni des idées d'un être infini, pour en déduire l'ordre et le but du monde; car on est obligé d'avoir recours à d'autres hypothèses pour éloigner les difficultés que l'on rencontre dans l'explication des phénomènes de l'ame, semblables à ceux de la matière. Ces difficultés se trouvent encore dans les déviations et dans les maux du monde.

284.

Les hypothèses transcendantales sont pourtant admissibles et utiles par rapport à la polémique, car l'adversaire ne peut pas prouver leur impossibilité. Ainsi, par exemple, si quelqu'un veut attaquer l'immortalité de l'ame, parce que la

naissance et la vie d'un homme dépendent des caprices, de l'arbitraire d'un autre, on peut admettre l'hypothèse que l'existence du moi n'est aucunement soumise aux changemens du temps, qu'elle ne cesse pas par la mort; que la vie dans ce monde n'est qu'un phénomène et une idée sensible d'une autre vie durable et éternelle.

DISCIPLINE DES DÉMONSTRATIONS.

285.

Il faut observer trois règles dans les démonstrations :

1° On ne doit donner aucune preuve transcendantale avant d'avoir démontré sa légitimité. La réalité des idées de la raison ne peut être prouvée ni par les lois de l'entendement, car elles se rapportent uniquement à l'expérience, ni par les principes de la raison pure, parce qu'ils ne sont que d'un usage logique, sans être objectifs.

2° Chaque proposition transcendantale ne peut avoir qu'une seule démonstration. Dans les mathématiques, l'intuition pure fournit une variété de matières pour des propositions synthétiques, et on peut y arriver par différentes voies. La proposition transcendantale, au contraire, ne part que d'une seule idée; elle montre les conditions de la possibilité de l'objet conformément à cette idée. Donc le principe de la démonstration qui dé-

termine l'objet d'après cette idée, doit être nécessairement unique. Celui qui prétend avoir plusieurs démonstrations pour une seule proposition n'en a aucune.

3° Les démonstrations transcendantales ne doivent pas être *apogogiques* ou indirectes; elles ne servent que pour les sciences, où il est impossible de prendre le subjectif pour l'objectif; elles trouvent leur place dans les mathématiques : la subreption y est impossible.

286.

Dans les propositions transcendantales, où le principe subjectif peut être confondu avec le principe objectif, on ne doit pas regarder une opinion comme vraie parce que le contraire peut être faux; l'impossibilité de l'opinion opposée concerne ou les conditions subjectives de la compréhension, ce qui n'est pas une raison de rejeter l'objet lui-même, ou bien l'objet en question renferme une idée impossible; alors on ne peut soutenir ni le pour ni le contre, et la preuve apogogique est impossible. Ainsi, par exemple, on aurait tort de nier objectivement l'existence de Dieu, parce qu'il est subjectivement impossible de concevoir, dans l'existence, une nécessité absolue qui conduit à un être suprême. En second lieu, lorsqu'on prend le monde pour un tout absolu donné, et que l'on veut prouver qu'il est fini ou infini, la thèse et

l'antithèse sont également fausses, parce qu'on suppose, dans les deux cas, l'idée contradictoire d'un phénomène qui est noumène.

CANON DE LA RAISON PURE.

287.

On appelle ainsi l'ensemble des principes *a priori* pour l'usage légitime de la faculté de connaître. Le canon se distingue de la discipline, en ce que cette dernière a pour but d'écarter les abus et d'empêcher la raison de s'abandonner aux illusions. C'est ainsi que la logique générale, dans sa partie analytique, est un canon pour l'entendement et la raison, mais seulement sous le rapport formal.

L'analytique transcendantale est un canon pour l'entendement, parce que l'entendement seul possède des connaissances objectives *a priori*. La raison pure, au contraire, n'ayant pas de connaissances semblables, ne peut avoir de canon, et la logique transcendantale, par rapport à l'usage de la raison pure, n'est que discipline. La raison pratique seule peut avoir un canon.

BUT FINAL DE LA RAISON SPÉCULATIVE.

288.

Le but final de la raison spéculative est la li-

berté, l'immortalité de l'ame et l'existence de Dieu. Ces trois propositions n'ont et ne peuvent avoir qu'un intérêt pratique. Quant à l'intérêt spéculatif, par rapport à la science, elles ont peu d'importance, et ne peuvent nous servir pour expliquer le monde phénoménal.

Mais, si, d'un côté, elles n'ont aucune utilité pour les connaissances réelles, et que, de l'autre côté, la raison nous les commande impérieusement, il faut qu'elles aient une importance pratique.

Nous appelons pratique ce qui est possible par la liberté.

289.

C'est un fait incontestable que nous avons la liberté de produire des actions qui, s'opposant aux penchans, sont le résultat de la raison seule. Dans tous nos desseins, nous demandons à la raison si elle les approuve et les commande : cette approbation, cet *impératif* de la raison, qui rend possible l'action, est une preuve évidente que l'homme peut s'élever au-dessus des lois de la nature, pour ne faire que ce que la raison et la liberté lui commandent.

Ainsi donc, la raison prescrit des lois à nos actions. Or des lois qui rendent possible un objet, ont une validité objective. Les lois de la raison rendent possibles les actions : donc la liberté a une validité objective.

Il nous reste maintenant à examiner si la raison pure peut aussi être pratique, si, en cette qualité, elle peut nous procurer ce qu'elle nous a refusé sous le rapport théorétique, si enfin la raison pratique peut donner la solution des problèmes que la raison spéculative n'a pas pu résoudre.

290.

Tout l'intérêt, soit de la raison spéculative, soit de la raison pratique, est contenu dans ces trois questions :

Que puis-je savoir ?

Que dois-je faire ?

Que m'est-il permis d'espérer ?

La première question est purement spéculative ; elle a été résolue par la critique de la raison pure.

La seconde est pratique et n'appartient point à la philosophie transcendantale, par conséquent n'appartient pas non plus à la critique de la raison pure.

La troisième question, que puis-je espérer, quand j'ai fait ce que je dois faire ? est à la fois pratique et théorétique. La pratique sert seulement comme règle pour arriver à la solution de la question théorétique.

291.

Toute espérance a pour but le bonheur ou la satisfaction de nos penchans. La loi pratique peut avoir pour motif le bonheur lui-même, ou bien

elle détermine comment on peut s'en rendre digne. Les lois qui ont pour motif le bonheur lui-même, qui conseillent et indiquent ce qu'il faut faire pour être heureux, sont nommées *pragmatiques* ou règles de la sagesse. Elles s'appuient sur des principes empiriques, en ce que nous ne pouvons savoir que par l'expérience quels sont les penchans qui doivent être satisfaits, et par quels moyens naturels nous pouvons les satisfaire. Les lois, au contraire, qui nous prescrivent la conduite à suivre pour être dignes du bonheur, sont des lois morales. Comme ces lois sont indépendantes de l'influence des penchans et des moyens qui servent à les satisfaire, elles établissent l'usage rationnel que nous devons faire de notre liberté, et les conditions nécessaires par lesquelles seules on peut prétendre au bonheur.

D'après cela, les lois morales sont des lois *a priori* qui ne commandent pas hypothétiquement, mais d'une manière absolue, ce que l'on doit faire. Comme toute nécessité suppose une possibilité, le devoir suppose aussi le pouvoir. Ainsi la raison pure, dans son usage pratique ou moral, contient les principes de telles actions qui, conformément aux lois morales, peuvent se réaliser dans l'expérience, dans l'histoire de l'homme : donc les principes de la raison pure, dans son usage moral, ont une réalité objective.

292.

Un monde, qui est conforme à toutes les lois morales, s'appelle monde moral ou intelligible. On y fait abstraction des buts sensibles et de tous les obstacles qui s'opposent à la morale; et sous ce rapport, ce monde est une idée; mais comme cette idée est pratique, qu'elle peut et doit avoir de l'influence sur le monde sensible, cette idée a une réalité objective.

293.

La seconde question est résolue par la maxime suivante : *Fais ce qui te rend digne du bonheur.* Cette maxime suppose que celui qui se rend digne du bonheur peut aussi l'espérer et l'atteindre. Sans cette espérance, la loi qui nous prescrit de nous rendre dignes du bonheur serait nulle, parce qu'il n'y aurait aucun motif subjectif, aucun désir d'exécuter la loi morale.

Il est vrai que dans un monde moral, où chaque membre fait son devoir, le bonheur général serait une conséquence nécessaire de la bonté morale de tous; car chaque membre réaliserait son propre bonheur, ainsi que celui des autres; mais ce système d'une morale qui se récompense elle-même n'est qu'une idée, dont l'exécution et la réalisation reposent sur la condition que chacun fait ce

qu'il doit. L'obligation d'agir, conformément aux lois morales, est invariablement la même pour chaque membre, quand même les autres ne s'y conformeraient pas. De cette manière, l'espérance du bonheur ne saurait être déterminée et reconnue ni par la nature des choses dans le monde, ni par la causalité des actions et son rapport aux actions morales; l'espérance ne saurait être une conséquence nécessaire de la conduite morale. Elle ne peut être assurée qu'en supposant une intelligence suprême, qui, en prescrivant des lois morales, agit elle-même d'après elles, et qui, comme cause de la nature, distribue le bonheur suivant le mérite.

294.

Cette intelligence est l'idéal du bien suprême, du bien absolu. Ce n'est que quand cet idéal est réel que la raison peut indiquer la cause de la connexité qu'il y a entre la moralité et l'espérance du bonheur, et qu'elle peut nous fournir la conviction que cette espérance sera accomplie.

295.

La raison pure, dans son usage pratique, suppose donc nécessairement l'existence de Dieu. Comme la distribution du bonheur, proportionnée à la conduite morale, ne peut pas s'effectuer dans ce monde, il faut que cela arrive dans un monde intelligible ou moral, qui est un monde à venir.

Dieu et la vie future sont une supposition de la raison pure, sans laquelle les lois morales seraient nulles. Sans Dieu et sans un monde à venir, les idées sublimes de la morale et de la vertu pourraient bien être objets d'admiration, mais elles ne seraient jamais des motifs déterminant les actions : elles seraient sans effet.

296.

C'est ainsi que l'on peut établir la théologie morale qui a la primauté sur la théologie rationnelle, en ce qu'elle conduit inévitablement à l'idée d'un être suprême le plus parfait ; tandis que cette dernière ne peut pas nous y conduire, et encore moins nous convaincre de l'existence de Dieu.

Nous ne trouvons, ni dans la théologie transcendantale, ni dans la théologie naturelle, une raison suffisante pour admettre un être unique, cause suprême dont tout dépend. Au contraire, quand nous considérons le but et l'unité morale comme loi nécessaire du monde, et que nous cherchons la cause qui seule peut donner de l'unité, de la force et de l'effet à cette loi, alors nous sommes obligés d'admettre une volonté qui renferme toutes les autres.

En effet, si parmi les volontés différentes, il n'y a pas unité de but, et que les lois morales tendent vers ce seul but, celui d'être heureux en raison du mérite, il faut qu'il y ait une volonté suprême

qui comprenne tous les buts en elle-même. Cette volonté doit être toute puissante, pour que la nature entière et son rapport à la moralité puissent lui être soumis; elle doit tout savoir, afin de connaître les pensées les plus secrètes et leur mérite moral; elle doit être présente partout, afin de présider aux besoins de chaque être. Cette unité des buts moraux conduit également à l'unité, à l'ordre et au but de la nature. Elle présente l'univers comme produit d'un être éminemment sage. C'est ainsi que la science de la nature acquiert une marche, une direction d'après la forme d'un système des buts, et devient une théologie de la nature, une physico-théologie.

297.

L'histoire nous montre assez que, avant d'avoir fixé et déterminé les idées morales, la connaissance de la nature, la culture même de la raison dans les autres sciences, n'ont pu produire que des idées grossières ou vagues, ou n'ont laissé dans l'esprit qu'une indifférence complète. Ce n'est qu'après que la loi sublime de la morale chrétienne fut connue que l'on a commencé à avoir des idées plus pures de Dieu, non pas qu'elles fussent le résultat des principes spéculatifs, mais parce qu'elles étaient en harmonie avec les principes moraux.

298.

Toutefois, lorsque la raison s'est élevée par des principes moraux à l'idée de Dieu, elle ne doit pas prendre pour point de départ cette même idée pour en dériver les lois morales; car c'est précisément la nécessité pratique de ces idées qui nous a conduits à l'Être suprême.

DIFFÉRENS DEGRÉS DE CONNAISSANCES.

299.

Une connaissance qui a une raison suffisante subjective est une *persuasion;* une connaissance ayant une raison suffisante objective est une *conviction*. Lorsqu'elle a des raisons subjectivement et objectivement suffisantes elle est *certitude*. Le premier degré c'est la conjecture et le doute; le second, la croyance; le troisième, la science.

300.

La vérité repose sur l'accord de la connaissance avec l'objet, ou sur la certitude. Les connaissances rationnelles *a priori* n'admettent point de conjecture ou de doute; leurs principes exigent de la nécessité et de l'universalité; c'est-à-dire on a une connaissance avec certitude, ou l'on n'en a pas du tout. Ainsi, par exemple, il est impossible de douter

dans les mathématiques et dans la morale; il faut que le jugement porté soit absolument vrai, ou qu'il ne soit point porté.

Quant aux idées théorétiques de la raison pure, on ne peut pas même douter, les jugemens n'ont pas même de probabilité : ces connaissances ne pouvant pas être constatées par l'expérience, elles nous sont entièrement inconnues.

301.

La croyance est *pragmatique*, quand elle est basée sur un principe qu'on adopte; elle est *doctrinale*, quand on suppose avoir des raisons suffisantes pour établir une opinion comme vraie, sans connaître toutefois les moyens de déterminer sa certitude. Telle est l'hypothèse que les planètes sont habitées, etc.

302.

L'existence de Dieu et l'immortalité de l'ame appartiennent à la croyance doctrinale. L'unité, condition nécessaire pour les recherches de la nature, est d'une si grande importance que l'on ne peut pas la laisser de côté : l'expérience nous en fournit une infinité d'exemples. Or cette unité ne peut avoir aucune autre condition que l'intelligence suprême qui a tout ordonné d'après le but le plus sage.

Puisque cette supposition est souvent constatée

dans les recherches de la nature, et que toutes les objections qu'on y oppose n'ont rien de décisif, on peut, même sous le rapport théorétique, croire très-fermement en Dieu.

303.

La croyance morale pourtant est la plus ferme, la plus solide; sans elle, toutes les lois morales seraient sans effet. Ici le but est établi *a priori :* nous devons faire ce qui nous rend dignes du bonheur, c'est-à-dire, nous devons agir moralement. Mais, d'après toutes nos connaissances, il ne peut y avoir qu'une seule condition qui rende possible ce but, qui produise l'unité et l'harmonie de tous les buts, et par laquelle ce but lui-même puisse avoir une réalité pratique.

Cette condition est Dieu et l'immortalité de l'ame, et nous avons la certitude que personne ne connaît d'autres conditions : nous sommes donc forcés de croire en Dieu et à l'immortalité de l'ame. Cette croyance est nécessaire, autrement il faudrait nier et détruire la moralité et tout but.

ARCHITECTONIQUE DE LA RAISON PURE.

304.

L'architectonique de la raison pure est une méthode pour mettre de l'ensemble dans nos connais-

sances, pour les coordonner en système, et les élever au rang de science.

305.

Toutes nos connaissances doivent avoir de l'ensemble et être réunies sous une idée qui renferme le but et la forme de la science : c'est ce qui constitue le système. La variété et l'ordre des parties du système doivent être conformes au but d'après des principes *a priori* : c'est par là que le système peut être jugé.

306.

Toute connaissance est, quant à sa forme, ou historique, c'est-à-dire, puisée dans des objets donnés (*ex datis*), ou rationnelle (*ex principiis*). Les connaissances rationnelles sont ou philosophiques ou mathématiques; les premières ne sont que l'idée d'une science possible qui ne se trouve point en concret. Envisagée comme idée scolastique, la philosophie n'est qu'une perfection logique de la connaissance, où l'on a pour but l'unité systématique; relativement à l'idée que le monde a de la philosophie, elle est la science qui indique les rapports des connaissances avec le but final de la raison humaine.

307.

Il peut y avoir différens buts pour la raison,

mais son but final ne peut être que la destination de l'homme.

Le but final de la philosophie est l'homme et sa destination ; la philosophie de la destination de l'homme s'appelle *morale*.

308.

La philosophie, législatrice de la raison humaine, traite de deux objets : la nature et la morale ou la liberté.

La philosophie de la nature se rapporte à tout ce qui est ; la morale à ce qui doit être.

309.

La philosophie est ou pure, c'est-à-dire, sans mélange des élémens empiriques, ou tirée de l'expérience.

La philosophie pure est *propédeutique*, elle examine les facultés de la raison par rapport à ses principes *a priori ;* ou elle est la *science* même, c'est-à-dire le système de ces mêmes principes. Dans l'un et l'autre cas, elle est métaphysique.

Sous ce dernier nom, elle est ou métaphysique de la nature, ou métaphysique de la morale. La première concerne l'usage spéculatif; la seconde, l'usage pratique de la raison pure : elle ne doit contenir rien de l'antropologie ou de la psychologie empirique.

310.

La métaphysique de la nature est divisée en *ontologie* et en *physiologie rationnelle*. La première s'occupe uniquement de l'entendement et de la raison dans le système des idées et des principes qui se rapportent en général aux objets, sans les regarder comme donnés. La seconde considère la nature des objets donnés en particulier.

311.

Comme l'usage de la raison est immanent ou transcendant (§§ 159-235), la philosophie rationnelle est divisée en immanente et en transcendantale.

Le but de celle-ci est ou le système des objets extérieurs de la nature, en tant qu'ils dépassent l'expérience, et alors elle est nommée transcendantale; ou bien elle a pour but d'établir la synthèse des objets de la nature avec un objet hors d'elle, et alors elle est théologie transcendantale.

La physiologie immanente s'occupe des idées *a priori*, en tant qu'elles peuvent être appliquées à l'expérience. Son objet est ou la nature corporelle, ou la nature intelligente. Dans le premier cas, elle est nommée physique; dans le second, psychologie.

312.

Ainsi, le système de la métaphysique contient quatre parties : 1° l'ontologie ; 2° la psychologie rationnelle ; 3° la cosmologie rationnelle ; 4° la théologie rationnelle.

Telle est l'idée générale de la métaphysique, science qui est absolument indispensable ; elle retient la raison dans ses limites et écarte par là les erreurs et les illusions qui, sans elle, s'introduisent nécessairement dans la morale et la religion : c'est elle qui constitue la philosophie dans le sens le plus rigoureux.

HISTOIRE DE LA RAISON PURE.

313.

Il est remarquable que dans tous les temps, et lorsque la philosophie était encore dans l'enfance, les premières recherches des hommes commencèrent toujours par l'étude de Dieu et d'un autre monde. Ils étaient convaincus que l'on ne pouvait plaire à l'Être suprême que par une bonne conduite et par la vertu. C'est ainsi que la théologie et la morale furent le mobile de toutes les spéculations, et créèrent la métaphysique.

314.

Les révolutions principales qui se sont opérées

dans la philosophie théorétique peuvent être envisagées sous trois points de vue.

Premièrement, *par rapport à l'objet de nos connaissances*, nous trouvons qu'il y a eu des philosophes sensualistes et des intellectualistes. Les premiers n'admettaient que la réalité des sens : il n'y a rien de réel pour eux que ce qui est dans les sens et fourni par les sens; toute autre chose n'est qu'une idée vide et un simple jeu de l'imagination. Épicure fut le chef de cette école. Les seconds soutenaient, au contraire, que les sens ne fournissent que des illusions, que l'entendement intuitif seul voit les objets tels qu'ils sont, au lieu que les sens les rendent confus. Le chef de cette doctrine fut Platon.

Deuxièmement, *par rapport à l'origine des connaissances rationnelles*, les uns étaient empiristes, les autres noologistes. Les premiers dérivaient toutes les connaissances de l'expérience; les seconds soutenaient qu'elles ont leur siége dans la raison. Platon est noologiste; Aristote empiriste. Leibnitz, qui a marché sur les traces du premier, Lock, qui a suivi celles du second, n'ont pas décidé la question, et les systèmes de ces deux sectes n'ont pu ni satisfaire la raison ni résister aux attaques du scepticisme.

Troisièmement, *par rapport à la manière de philosopher*, on peut la diviser en *naturalistique* et en *scientifique*. Le naturaliste a pour principe que la saine raison, dans la science, peut mieux

résoudre les questions métaphysiques que la spéculation. Cette manière de philosopher est vicieuse, c'est comme si on voulait soutenir qu'il est plus facile de trouver la grandeur d'une planète par la simple vue que par le secours des mathématiques.

315.

La méthode scientifique est ou dogmatique ou sceptique. Aristote et Wolff ont adopté la première; Sextus Empiricus et Hume, la seconde. La raison n'est pas encore arrivée à son but par ces deux méthodes.

316.

Reste enfin la méthode critique qu'a suivie Kant; par elle seule on peut espérer de résoudre les problèmes qui, pendant plusieurs siècles, ont été des énigmes indéchiffrables; elle seule peut satisfaire aux exigences et aux besoins de la raison, et établir ainsi la philosophie sur une base solide.

CRITIQUE

DE LA RAISON PRATIQUE.

Introduction.

317.

La raison, en tant qu'elle exerce son influence sur nos actions, se nomme *pratique*. Sous ce rapport, elle est identique avec la volonté, ou la faculté de se déterminer conformément à l'idée de certaines lois, c'est-à-dire d'après certains principes. L'usage pratique de la raison pure est nommé *morale*.

318.

La critique de la raison pratique examine les principes déterminant la volonté. Sa tâche est de prouver que ces principes sont *a priori*. Elle est le supplément de la critique de la raison pure.

319.

Pour bien distinguer les connaissances théorétiques des connaissances pratiques, il ne suffit pas de dire que celles-ci sont possibles par la volonté et qu'elles en sont le résultat; car l'on aurait seulement établi que certains événemens sont produits par une causalité qui a sa source dans les idées, et certains autres événemens, par des lois et des causes nécessaires de la nature : cela n'expliquerait pas les connaissances elles-mêmes.

320.

Les connaissances théorétiques reposent sur les catégories qui constituent l'usage primitif de l'entendement; les connaissances pratiques reposent sur l'usage primitif de la raison pratique, exprimé par la catégorie de liberté, ou de la volonté, indépendante de toute détermination de la nature.

321.

Nous avons montré (§ 53) quelle est la différence qui existe entre les catégories, comme fonctions de l'entendement, et entre ces mêmes catégories, comme idées qui servent de prédicats aux objets. Nous avons trouvé que la synthèse des objets repose sur une synthèse *a priori* (§§ 55-71). De même ici nous devons établir une différence entre l'usage

primitif et l'usage logique de la raison pratique. Ce dernier dépend nécessairement du premier. Dans l'usage logique que nous faisons de la raison pratique, nous considérons la liberté comme idée, et cette idée nous l'attribuons à l'homme.

322.

La volonté peut être déterminée, soit par le désir de posséder un bien qui produit un sentiment de plaisir, soit par la raison seule. Dans le premier cas, la volonté n'est bonne que relativement; dans le second, elle l'est absolument : elle est volonté pure et bonne en elle-même.

323.

Une volonté qui est constamment bonne et pure n'a pas besoin d'une cause qui lui impose la nécessité d'agir conformément aux lois rationnelles; pour une telle volonté il n'y a ni obligation ni devoir; le vouloir et le devoir sont toujours ensemble, et le dernier est contenu dans le premier. Il n'en est pas de même de la volonté imparfaite de l'homme; elle a besoin du devoir et de l'*impératif* de la raison qui la détermine à agir moralement. Ainsi donc l'impératif est l'idée d'un principe objectif déterminant la volonté par nécessité.

324.

L'impératif exprime le rapport qu'il y a entre

la loi objective de la volonté et l'imperfection de cette volonté dans un être rationnel fini.

325.

L'impératif est *hypothétique* lorsque la nécessité de l'action qu'il commande est limitée par une condition, par un but matériel que l'on se propose; il est *catégorique* lorsque la nécessité n'est point conditionnelle, mais générale et absolue.

L'impératif hypothétique est ou *problématique* ou *effectif*, selon que le but que l'on a en vue est possible ou réel.

326.

L'impératif hypothétique étant limité par des conditions, on ne peut savoir pour quel sujet il est valable que lorsqu'on connaît la disposition de ce sujet et le but qu'il se propose. Il n'en est pas ainsi de l'impératif catégorique; ici on sait *a priori* qu'il est indépendant de toute condition et que son caractère est l'universalité et la nécessité. Par conséquent il ne peut y avoir qu'un seul impératif catégorique, qui est celui-ci : *Agis d'après une maxime qui puisse être regardée comme loi générale.*

327.

La possibilité de cet impératif ne peut point dériver de l'expérience; autrement on ne pour-

rait pas savoir si une action est produite par la loi morale seule, ou par un objet matériel. Il faut donc que cette possibilité soit *a priori*, et l'impératif catégorique est *a priori* synthétique.

328.

Tout être rationnel existe comme but en soi, et non comme moyen pour la volonté d'un autre; les êtres *irrationnels*, au contraire, n'existent que comme moyens. L'être rationnel est personne, l'être irrationnel est objet (*res*).

329.

Puisque tous les êtres pensans regardent leur existence comme but en soi, l'on peut considérer cette existence comme principe objectif et l'exprimer ainsi : *Agis toujours de telle sorte que l'humanité puisse être regardée comme but et non pas comme moyen.* D'où l'on peut déduire ce principe pratique : *La volonté de chaque sujet rationnel doit être telle que l'on puisse l'ériger en loi générale.*

Ainsi donc la volonté est soumise aux lois qu'elle se prescrit elle-même.

330.

La causalité indépendante des lois de la nature, ou la faculté de se soumettre aux lois que la volonté se prescrit elle-même, est nommée *autono-*

mie. Au contraire, la causalité qui fait dépendre la volonté d'autres lois que les siennes propres est nommée *hétéronomie*.

331.

Le principe de l'autonomie, ou l'impératif catégorique, est un principe *a priori* de la raison pratique (§ 48), il est loi universelle pour les êtres rationnels.

Tous les êtres rationnels sont libres en ce qu'ils agissent conformément à l'idée de liberté; autrement ils ne pourraient pas attribuer la détermination de leur jugement à la raison, mais seulement à leurs penchans, à leurs désirs, ce qui serait absurde. Ainsi donc nous sommes obligés d'admettre que tous les hommes portent le caractère de liberté.

Il nous reste maintenant à démontrer que l'homme est obligé de soumettre ses actions à l'impératif catégorique, et qu'il doit agir d'après un principe qui puisse être regardé comme loi générale.

332.

Nos connaissances sont limitées quant aux catégories ou à l'usage primitif de l'entendement; elles ne s'étendent qu'aux phénomènes. Sous ce rapport, les actions de l'homme sont considérées comme événemens de la nature, et la règle des

actions de chacun peut être trouvée par l'observation. L'idée même que l'homme a de son existence n'est pas *a priori*, mais seulement un résultat de l'observation; il a l'intuition de lui-même et se reconnaît comme phénomène; il est effet et partie intégrante du monde sensible. Voilà ce qui constitue le caractère empirique de l'homme.

Considéré par rapport à l'usage primitif de la raison pratique, l'homme a la faculté de se déterminer d'après une causalité indépendante des lois de la nature; il appartient à un monde intelligible; il rapporte toutes ses actions empiriques à un *substratum* de la nature, à un principe transcendant et hyperphysique.

333.

Le monde intelligible contient nécessairement la cause et par conséquent les lois du monde sensible. L'homme, considéré comme intelligence, est soumis aux lois intelligibles, et dépend de la raison. Puisque celle-ci renferme dans l'idée de liberté la loi de cette même liberté, l'homme dépend de l'autonomie qui constitue l'impératif : donc les lois de la raison sont des impératifs pour l'homme, et les actions conformes à ces lois sont des devoirs.

334.

La liberté une fois prouvée, l'existence de Dieu

et de l'immortalité de l'ame en sont une conséquence nécessaire. Ainsi ces deux propositions principales, pour la réalité desquelles la raison spéculative n'a pu donner aucune preuve satisfaisante, appartiennent à la raison pratique, et c'est sur la morale qu'elles sont basées.

335.

La raison pratique, en se transportant dans un monde hyperphysique et en se constituant partie de ce monde, reste dans ses limites; elle ne les dépasse que lorsqu'elle cherche dans le monde intelligible un objet intuitif pour la volonté.

L'idée du monde intelligible est admise seulement pour concevoir la raison pratique, mais non pas pour expliquer la possibilité de la liberté, ou comment et de quelle manière la raison peut être pratique. Toute explication est impossible là où finissent les déterminations de la nature : ainsi donc nous ne pouvons avoir aucune connaissance du monde intelligible, mais nous pouvons en avoir une idée, et cette idée est d'une haute importance pratique.

Sous le rapport des connaissances, la raison pure conduit à une cause absolue de la nature; sous le rapport de la liberté, la raison pure conduit à la nécessité absolue des lois pour les actions des êtres rationnels.

ANALYTIQUE DE LA RAISON PRATIQUE (1).

PRINCIPES DE LA RAISON PRATIQUE.

336.

Nous appelons principes pratiques, des propositions qui contiennent la détermination universelle de la volonté et auxquelles les règles pratiques sont soumises. Ces principes sont ou des maximes subjectives ou des lois objectives; ils sont maximes subjectives lorsque le sujet pensant et voulant les regarde comme propres à déterminer seulement sa volonté; ils sont lois objectives lorsqu'ils servent de lois à la volonté de tous les êtres rationnels.

337.

Quand, dans une loi morale, on fait abstraction de toute matière ou de tous les objets de désir, il ne reste que la forme de cette loi; le principe déterminant est alors *formal*. De même que l'entendement a pour la pensée ses formes et ses lois qui ont leur siége dans sa nature, de même la volonté a une forme d'après laquelle elle produit des actions. L'idée par laquelle nous concevons la simple forme de la loi morale n'est possible que

(1) *Critique de la raison pratique*, p. 35.

par la raison pure, et cette loi ne peut se rapporter qu'à la volonté libre. La forme de la volonté est, sous le rapport pratique, la *manière d'agir rationnellement*, ainsi que la forme de la pensée est la manière de penser conformément aux lois de l'entendement.

D'après la distinction que nous venons de faire entre la *forme* et la *matière* de la loi morale, il doit y avoir des principes pratiques *formals* et *matériels*. Ces principes sont formals lorsque, dégagés de tout élément matériel pouvant déterminer la volonté, ils ne la déterminent que par sa forme seule, qui consiste dans la nécessité et l'universalité.

Ils sont matériels lorsqu'ils renferment des conditions et des élémens sensibles qui ont de l'influence sur les penchans et sur les désirs.

338.

Les principes formals étant *a priori*, et portant le caractère de nécessité et d'universalité, peuvent être érigés en loi morale. Les principes matériels, au contraire, étant *a posteriori*, puisqu'ils dépendent des objet sensibles, ne peuvent avoir le caractère de nécessité et d'universalité, et par conséquent ils ne sont pas loi morale.

339.

Plusieurs philosophes ont établi comme lois gé-

nérales des actions humaines : 1° le bonheur individuel ; 2° le bonheur général, ou la sympathie ; 3° le sentiment moral ; 4° la perfection ; 5° la volonté de Dieu. Ces lois ont besoin d'être soumises à un examen rigoureux.

PRINCIPE DU BONHEUR INDIVIDUEL.

340.

Le bonheur consiste dans la satisfaction pleine et entière de nos penchans et de nos désirs.

Le bonheur occupe le premier rang parmi les motifs déterminans, et certains philosophes le regardent comme principe des actions morales et l'expriment ainsi : *Tout ce qui procure un bonheur durable est moralement bon.* Ce principe ne doit pas être admis comme loi générale de nos intentions et de nos actions morales. D'abord, il est faux que le bien-être soit en harmonie avec la conduite morale ; l'expérience prouve que souvent l'homme de bien est exposé à la misère, que le juste vit opprimé, tandis que le méchant, l'homme pervers prospère et jouit du bonheur.

En second lieu, ce principe manque du caractère de nécessité et d'universalité. Enfin il ne contribue nullement à la moralité : être heureux n'est pas identique avec être homme de bien. Ainsi le bonheur individuel, bien loin d'être loi morale, est contraire à la moralité.

PRINCIPE DE SYMPATHIE OU DU BONHEUR GÉNÉRAL.

341.

Tout ce qui produit le bien-être général est moralement bon.

Il est évident que ce principe ne peut point être une loi pour les actions morales. D'abord, il n'est pas prouvé que la sympathie soit un penchant, un ressort général de la nature humaine. De plus, ce principe a le même défaut que le précédent, il confond le bien-être avec la conduite morale.

Enfin, il n'est que le résultat, et par conséquent il ne doit pas être la base de la loi morale.

PRINCIPE DU SENTIMENT MORAL.

342.

Tout ce qui est conforme au sentiment moral est moralement bon ; tout ce qui lui est contraire est mauvais.

Le bon et le mauvais ne peuvent être jugés et reconnus que par le sentiment qui accompagne la conscience de l'action.

Ce sentiment est-il agréable? nous donne-t-il la tranquillité de l'ame? alors l'action est bonne. Si, au contraire, ce sentiment produit du regret et des remords, l'action est mauvaise.

Ce principe est également inadmissible comme loi; car bien qu'il se rapproche de la moralité plus que les deux précédens, ce n'est point d'après un tel principe que l'on peut juger les actions.

Ce n'est pas la réceptivité et le sentiment, mais bien la spontanéité, la raison seule, qui peut et doit décider de la moralité des actions. Le sentiment est subjectif; tous les êtres pensans ne sentent pas de la même manière. D'ailleurs, pour juger d'une action par le sentiment, il faut déjà posséder un caractère moral; il faut avoir exercé sa raison pour reconnaître ce qui est bon ou mauvais moralement. La tranquillité ou les tourmens de la conscience ne peuvent exister que lorsqu'on a pratiqué la morale, et que l'on a trouvé de l'intérêt à le faire.

PRINCIPE DE PERFECTION.

343.

Le principe de perfection est ainsi conçu : *conserve tes forces, augmente-les autant qu'il est en toi pour qu'elles suffisent à la réalisation de tes vues.*

Si la moralité de l'action dépendait de l'observation de ce principe, il ne pourrait être question ici que des forces morales, car les moyens doivent toujours être homogènes avec le but. On tomberait alors dans un cercle vicieux, puisque l'on supposerait comme exécuté ce qui seulement de-

vrait l'être. Ce principe, du reste, fait reposer sur le désir les conditions déterminantes de la volonté; il est empirique, et ne peut pas servir de loi générale.

PRINCIPE DE LA VOLONTÉ DE DIEU.

344.

La volonté de Dieu est la cause déterminante de la volonté humaine, et leur harmonie est le but final de toutes les actions humaines.

D'abord il est évident que d'après ce principe la cause déterminante serait hors du sujet qui veut et qui agit, et supposerait un objet de désir, un bonheur que Dieu peut accorder ou refuser. Ce principe est donc matériel, puisqu'il s'appuie sur un objet de désir, sur un bien physique, et par conséquent il ne peut pas être admis comme loi morale.

Outre cela, ce principe renferme un cercle vicieux plus palpable encore que le précédent; car, d'un côté il admet la moralité comme prouvée, pour établir la volonté divine, et d'un autre côté il suppose comme prouvée l'existence de Dieu, afin d'établir la moralité.

Il résulte de tout ce qui précède que les principes matériels ne sont pas propres à établir la morale; bien plus, ils la détruisent en ce qu'ils transforment l'obligation nécessaire et universelle

des actions morales en une obligation relative et hypothétique, valable seulement pour tel ou tel sujet, dans telle ou telle circonstance.

Nous allons maintenant rechercher les principes universels qui déterminent la volonté indépendamment de tout objet matériel.

345.

Nous avons dit (§ 337) que la forme de la volonté est la manière de vouloir et d'agir rationnellement. La forme est le seul élément qui n'appartienne point aux phénomènes; elle est purement intelligible; par conséquent, lorsque la volonté est déterminée par la forme seule, elle est indépendante de la causalité de la nature; elle est absolument libre, elle est autonomie.

346.

Le principe absolu de la morale ne peut être autre que l'autonomie; elle seule peut établir une volonté bonne et pure, et par conséquent l'impératif catégorique, ainsi exprimé : *Agis de manière que la maxime de ta volonté puisse être regardée comme loi générale.*

Cette loi n'exprime que l'idée immédiate de la raison pratique; elle est la loi *a priori* de la volonté libre. La conscience de cette loi est un fait qui se manifeste comme donné par la raison seule, et n'est point trouvé par le raisonnement : donc la raison pure est pratique et peut établir la moralité.

OBJET DE LA RAISON PRATIQUE.

347.

Tout objet qui est l'effet de la liberté est un objet de la raison pratique, et celle-ci ne peut avoir pour objet que le *bien* ou le *mal*.

Il faut distinguer ce qui est bien ou mal pour la raison, de ce qui est bien ou mal pour le sentiment. Un objet qui affecte le sentiment est ou agréable ou désagréable et a pour résultat le plaisir ou le déplaisir.

348.

La volonté influencée par un plaisir ou par un déplaisir ne produit qu'un bien ou un mal subjectif ou relatif; un bien ou un mal sensible pour tel sujet, peut bien ne pas l'être pour tel autre.

Quand la volonté est déterminée par le principe de la raison pratique, il en résulte un bien absolu : tous les êtres rationnels le reconnaissent comme tel.

Ce qui est conforme à la loi morale est un bien absolu; ce qui lui est contraire est un mal absolu.

Un bien absolu peut être un mal relatif ou physique, en ce qu'il s'oppose aux penchans et au sentiment, et produit ainsi la peine. De même un bien relatif peut être un mal absolu ou moral.

349.

Les idées du bien et du mal sont des modes de

la catégorie de *causalité*. Puisque les actions se rapportent d'une part à un être intelligible, et de l'autre à un être sensible, les déterminations de la volonté pourront, par rapport au monde phénoménal, être conformes aux catégories. Ces catégories servent à soumettre la diversité de nos désirs à l'unité de conscience d'une volonté pure.

Les catégories de la raison pratique peuvent déterminer leurs objets ; celles de la raison spéculative ne le peuvent pas, parce qu'elles ne sont que les lois les plus générales pour la nature, et non pas des lois particulières pour chaque objet particulier. Les catégories de liberté n'étant que pour les déterminations de la volonté et non pas pour les actions, deviennent ainsi immédiatement des connaissances sans avoir besoin de l'intuition.

CATÉGORIE DE LIBERTÉ PAR RAPPORT AU BIEN ET AU MAL.

350.

QUANTITÉ.

Unité. Subjectif, conformément aux maximes individuelles (opinion).

Pluralité. Objectif, conformément aux principes (préceptes).

Universalité. Principes *a priori* objectifs et subjectifs (lois).

QUALITÉ.

Réalité. Règles pratiques de ce que l'on doit faire (*præceptivæ*).

Négation. Règles pratiques de ce que l'on doit éviter (*prohibitivæ*).

Limitation. Règles pratiques d'exceptions (*exceptivæ*).

RELATION.

Subsistance (substance). Personnalité.

Causalité. Disposition d'un individu.

Influence (action et réaction). Influence d'un individu sur un autre.

MODALITÉ.

Possibilité. Ce qui est permis et ce qui ne l'est pas (licite et illicite).

Être (ce qui est effectivement). Ce qui est conforme au devoir et ce qui est contre le devoir.

Nécessité. Devoir parfait et imparfait.

351.

Nous avons vu (§ 53) que tous les phénomènes sont soumis aux catégories; ces dernières ne peuvent se rapporter aux objets qu'au moyen du temps, qui en est le véhicule et le lien commun. Rendue sensible par le temps, la catégorie est nommée *schème*, produit de l'imagination.

Pour soumettre une action du monde sensible à

la loi pratique purement intelligible, il faudrait de même que cet acte s'opérât à l'aide d'un schème, autrement l'action ne pourrait se rapporter à un objet, elle ne saurait être réalisée. Or, la catégorie de la raison pratique, l'idée de liberté n'ayant pas de schème, on ne voit pas comment elle pourrait se rapporter à une action en concret. Cette difficulté apparente tombe d'elle-même si l'on réfléchit qu'il n'est pas question ici de la possibilité de l'action, c'est-à-dire de la synthèse objective dans la nature, car celle-ci est du domaine de la raison théorétique : il s'agit ici uniquement du schème de la loi morale elle-même, parce que la détermination de la volonté dépend de la loi morale seule, et non pas de la synthèse objective. Que l'action soit possible, qu'elle ait lieu ou non, la volonté est toujours soumise à la morale. L'objet de la loi morale étant purement intelligible, il n'a pas besoin d'intuition, et par conséquent d'aucun schème. Ainsi donc, ce n'est pas à l'imagination que le jugement pratique doit recourir, mais bien à l'entendement qui peut fournir à la morale le schème ou le type d'une loi de la nature immédiatement applicable aux objets sensibles. La règle du jugement soumise à une loi pratique est ainsi exprimée : *Examine si l'action que tu projettes pourrait être possible par ta volonté, dans le cas où elle devrait arriver par une loi de la nature dont tu fais toi-même partie.* En effet, c'est d'après cette règle que chaque être rationnel juge la moralité de ses actions.

352.

Cette manière de regarder le monde sensible comme le type du monde intelligible et de transporter la forme de la loi de la nature à la loi morale, est ce que l'on nomme *rationalisme* du jugement pratique. Ici on fait abstraction des intuitions et de la possibilité de l'action; on a seulement égard à la forme de la loi. On distingue alors la loi morale de son type, et les actions conformes à cette loi, des actions qui ne sont que légales.

Quand, au contraire, le type de la loi morale est pris pour la loi morale elle-même, et que l'on confond une action légale avec une action morale, c'est alors l'*empirisme* du jugement pratique. Cette opinion fait dépendre les idées du bien et du mal des causes empiriques : elle détruit l'intention morale, et par conséquent la morale elle-même.

353.

La volonté des êtres rationnels finis n'étant pas en elle-même conforme à la loi morale (§ 323) a besoin d'un mobile, d'un motif qui impose à la volonté l'obligation de s'y soumettre. Le motif en imposant à la volonté une contrainte, une obligation, combat les penchans, s'oppose aux désirs. Cette lutte produit un sentiment pénible. De l'autre côté, la conscience de l'exécution de la loi morale produit un sentiment d'estime et de respect pour soi-même. L'estime et le respect dé-

coulent uniquement d'une source rationnelle ; ils sont considérés comme sentiment, en tant qu'ils exercent leur influence sur les sentimens eux-mêmes. L'estime est un sentiment moral qui provient immédiatement de la liberté de l'homme. Ce n'est pas un sentiment de plaisir, puisqu'au contraire, en humiliant notre amour-propre, l'estime nous cause de la peine ; et cela est tellement vrai que l'on ne se livre à ce qui la produit qu'avec répugnance. Tout homme qui est pénétré de respect pour la loi morale, ne peut s'empêcher de l'admirer, de la trouver sublime.

Le sentiment moral seul a un *mérite absolu*, *de la dignité*; tout le reste n'a qu'un mérite *relatif*, et seulement une simple valeur.

La loi morale, en dédaignant, en dépréciant le mérite relatif, nous cause d'abord une humiliation que suit bientôt un sentiment d'estime pour cette même loi. Ce sentiment résulte de la conscience que cette humiliation est le commencement d'une action morale, source d'une douce satisfaction.

L'estime, le respect, ne s'appliquent qu'aux hommes, jamais aux choses. Ces dernières peuvent bien être des sujets d'admiration, mais ne peuvent être ni estimées ni respectées. L'admiration provient de l'impulsion que reçoit l'âme de la part d'un objet à la grandeur duquel elle ne s'attendait pas. L'estime et le respect, au contraire, naissent de la conscience d'une disposition en nous moralement et absolument bonne.

On ne doit pas, ce que l'on fait souvent, confondre le sentiment d'estime de nous-mêmes avec le sentiment moral ou le sentiment de bonheur, résultat de la conscience d'avoir bien agi, et que l'on croit le stimulant de la moralité. Ce sentiment n'est que pathologique et ne peut être identique avec l'estime, le respect, qui sont la dignité morale. Tout homme qui a la conscience d'avoir agi d'après ce sentiment, et par lui, n'a agi que par un motif absolument matériel, et son action ne peut être moralement bonne. Le contentement d'une ame pure ne peut point être le bonheur lui-même, mais seulement sa condition. Il serait tout-à-fait contraire à la moralité de regarder la satisfaction de soi-même comme un bonheur réel ; car plus ce sentiment se développe, plus il dégénère et nuit à la moralité. Au contraire, plus la disposition morale est forte, et plus le mérite est grand, plus la pureté du principe pratique nous paraît suspecte, et moins aussi nous sommes satisfaits de nous-mêmes.

DU DEVOIR.

354.

La nécessité d'une action, par respect pour la loi morale, est nommée *devoir*. L'idée de devoir exige objectivement la conformité de l'action à la loi morale, et subjectivement un respect absolu

pour cette loi, quand même nos penchans et nos désirs en seraient contrariés. C'est ce qui établit la différence entre une action *conforme* au devoir et une action *par* devoir. La première peut être nommée légale; elle est possible lors même que les penchans en sont le motif. La seconde, au contraire, a pour motif la loi morale; elle n'est faite que par respect pour cette loi, qui en constitue le mérite ou la dignité.

Le principe fondamental du devoir est la *personnalité* ou la liberté indépendante du mécanisme de la nature, qui n'est soumise qu'à la raison seule ou aux lois du monde intelligible.

L'idée de personnalité excite un sentiment d'admiration pour la nature humaine, et en même temps nous montre combien peu notre conduite est en harmonie avec elle. Cette idée est un fait irrécusable; elle existe même chez les hommes dont la raison n'a atteint qu'un faible degré de développement.

OBSERVATIONS GÉNÉRALES.

355.

L'analytique de la raison spéculative (§ 3), s'occupant de la connaissance des objets, part des intuitions pour arriver aux idées et aux principes. Celle de la raison pratique, ayant pour but la volonté et la réalisation des objets, doit nécessairement

partir de la possibilité des principes *a priori pratiques*. Elle doit passer ensuite aux idées des objets de la raison pratique, et finir par le sentiment.

La faculté théorétique peut être démontrée par des exemples tirés des sciences ; la faculté pratique, au contraire, doit, à titre de fait, l'être par le jugement même de l'intelligence la plus commune.

Nous avons encore à prouver que la liberté n'est pas une idée psychologique, mais un prédicat transcendantal de la causalité d'un être rationnel et sensible. Par là se prouvera aussi la faiblesse et la nullité de l'empirisme.

Les déterminations des objets dans le temps ne peuvent point être les déterminations des objets en eux-mêmes ; autrement il serait impossible de réunir dans un même être la nécessité de la nature avec la liberté dans le rapport de causalité. En effet, si l'on admet que l'existence des objets en eux-mêmes est déterminable dans le temps, tout est nécessité, il n'y a pas de liberté possible. Puisqu'au contraire la liberté existe comme fait, il faut que la causalité nécessaire de la nature soit attribuée à l'homme comme phénomène, et la liberté comme noumène. Comme phénomène, les motifs déterminans ne sont pas en son pouvoir ; comme noumène, ils le sont; et l'homme ne dépend que de sa causalité libre. La distinction des objets déterminables dans le temps et des objets intelligibles existans hors du temps, est de la plus

haute importance. C'est par là encore que l'on peut lever la difficulté présentée par le spinosisme. Cette doctrine met la cause déterminante de nos actions dans Dieu, cause de l'existence des substances; ce qui détruit entièrement la liberté. Or, d'après ce que nous venons de dire, la création ne concerne point les phénomènes, mais seulement l'existence intelligible des êtres pensans; et, par conséquent, elle ne peut être cause déterminante des phénomènes.

DIALECTIQUE DE LA RAISON PRATIQUE.

356.

De même que la raison spéculative, la raison pratique a sa dialectique. La première, en appliquant l'idée de totalité absolue aux phénomènes, produit une illusion que l'on découvre par l'antinomie ou la contradiction qu'elle renferme. La raison pratique tend aussi vers l'absolu, et produit, comme l'autre, une illusion.

La loi morale est à la vérité déjà absolue par elle-même; mais la raison cherche encore à reconnaître un but final et un objet de la loi morale, qui est l'idée du *bien suprême*. Quoique la loi morale seule soit le principe déterminant, pourtant, lorsqu'elle est renfermée dans l'idée du bien suprême, cette idée peut à son tour devenir le motif de notre volonté.

DU BIEN SUPRÊME.

357.

Le bien suprême est celui qui n'est point soumis à une condition, et qui, ne faisant pas partie d'un tout plus grand, est complet et absolu.

Or, la vertu est la condition absolue de tout bien et de tout bonheur; par conséquent elle est aussi le bien suprême. C'est un principe incontestable que, dans l'organisation d'un être destiné à vivre, chaque force, chaque membre est le plus propre à atteindre son but. Si la vertu n'était pas le but principal des êtres rationnels, et que ce fût, au contraire, le bonheur, la nature ne leur aurait pas accordé la faculté de se décider dans leurs actions; elle aurait tout abandonné à l'instinct. Puisque le contraire a lieu, il faut que la vertu et non pas le bonheur soit le but suprême des êtres rationnels.

358.

Cependant, quoique la vertu soit le but par excellence de l'homme et le principe qui doive diriger ses actions, la nature pourtant lui a infusé le désir irrésistible d'acquérir le bonheur. L'homme a des penchans, des besoins qu'il lui est permis, et quelquefois nécessaire, de satisfaire, et il ne pourrait s'y opposer sans lutter contre sa nature, et détruire même les élémens de son être. Il peut

et doit aspirer au bonheur, seulement avec la nécessité de le subordonner au but suprême, résultat de sa rationalité, la vertu. La raison elle-même juge, décide avec impartialité du degré de bonheur que l'homme a mérité; bonheur toujours proportionné au degré de vertu auquel il s'est élevé.

La vertu ne peut donc être regardée comme bien suprême que lorsque le bonheur y est réuni; autrement l'idée de la bonté morale, condition du bonheur, serait défectueuse, insuffisante. Avoir besoin du bonheur, le mériter et ne pouvoir l'atteindre, n'est pas compatible, ne peut pas coexister avec la volonté parfaite de l'homme.

ANTINOMIE DE LA RAISON PRATIQUE.

359.

Puisque toute réunion de deux déterminations dans une idée est ou analytique ou synthétique, la réunion de la vertu avec le bonheur devrait être aussi l'une ou l'autre. Elle serait analytique quand il y aurait, de la part du sujet pensant, identité d'efforts pour la vertu et le bonheur, et synthétique quand la vertu serait regardée comme cause et le bonheur comme effet.

Or elle ne peut être ni l'une ni l'autre. Elle n'est pas analytique; car l'idée de vertu ne contient nullement celle de bonheur; l'idée de bon-

heur ne renferme pas non plus celle de vertu. La conscience de la vertu n'est pas identique avec le bonheur que l'on désire. De même désirer le bonheur n'est pas être vertueux.

Elle n'est pas non plus synthétique, réunie comme cause et effet; car de deux choses l'une : ou le désir du bonheur est le motif de la vertu, ou bien le principe de la vertu est la cause agissante qui effectue le bonheur. Le premier cas n'est pas possible, parce que le motif, n'étant pas moral, ne peut point établir la vertu. Le second ne peut pas avoir lieu non plus, car la synthèse pratique de cause et effet dans la nature ou l'action effectuée par la volonté, ne repose pas sur les lois morales, mais sur celles de la nature. Par conséquent l'observation des lois morales ne produit pas nécessairement la synthèse de la vertu et du bonheur qui ensemble constituent le bien suprême. Puisque cette réunion n'est pas nécessaire, le principe qui doit l'établir ne l'est pas non plus. Ce principe étant la loi morale elle-même, il résulte que cette dernière ne l'est pas davantage, il ne peut donc y avoir de loi morale.

SOLUTION DE L'ANTINOMIE.

360.

Il a été prouvé plusieurs fois, et surtout à l'occasion des antinomies de la raison pure, qu'il n'y

avait point de contradiction entre la nécessité de la nature et la liberté, en ce que le monde et les événemens qu'il renferme ne sont que des phénomènes, et que le sujet voulant et agissant est phénomène et noumène à la fois. De cette manière il dépend d'un côté des lois de la nature, et de l'autre il est causalité de ses actions. Il en est de même de l'antinomie de la raison pratique. L'impossibilité de la synthèse de vertu et de bonheur ne concerne que le monde sensible où la moralité ne peut pas produire un bonheur proportionné à la vertu, parce qu'elle ne peut point changer les lois de la nature de l'influence desquelles dépend le bonheur.

Mais comme l'être rationnel appartient aussi au monde intelligible, et que la loi morale peut légitimement être regardée comme principe déterminant de sa causalité dans le monde sensible, on a le droit d'admettre que la moralité peut effectuer le bonheur immédiatement par une cause hyperphysique, cause de la nature, qui établit une connexité nécessaire entre la vertu comme cause et le bonheur comme effet.

Il résulte de là que le bien suprême, but final d'une volonté moralement bonne, est un objet réel de la raison pratique, puisqu'il est pratiquement possible, lorsque les intentions morales ont comme cause une connexité nécessaire avec le bonheur qui est son effet; connexité qui est établie par une cause intelligible. L'antinomie re-

pose sur l'illusion qui résulte de ce que l'on regarde les rapports des phénomènes comme rapports des objets en eux-mêmes.

361.

Les épicuriens et les stoïciens identifiaient les idées hétérogènes de vertu et de bonheur, ou regardaient au moins celui-ci comme la suite de l'autre, et croyaient que la réalisation du bien suprême est possible dans cette vie.

362.

Les épicuriens prenaient le plaisir pour le motif et l'objet de la vertu. Celui qui le cherche et qui le trouve est en possession du bien suprême. Mais il est prouvé que la tendance au bonheur ne peut jamais produire la perfection morale, ou l'avoir pour résultat.

Les stoïciens admettaient au contraire que la perfection est le motif et l'objet de la vertu. Le bonheur des sens leur était indifférent; d'après eux la conscience de la vertu était aussi celle du bonheur. Mais la tendance à la vertu ne peut produire que la satisfaction de soi-même et non pas un bonheur positif. Ce dernier ne peut pas non plus être un résultat nécessaire de la vertu dans cette vie, parce qu'il ne dépend pas uniquement du sujet pensant, mais encore de la nature qui est

hors de lui. On ne peut regarder l'union de la vertu et du bonheur que comme synthèse *a priori*, possible seulement dans un monde intelligible, mais non pas dans cette vie.

PRIMAUTÉ DE LA RAISON PRATIQUE.

363.

On peut assigner à chacune des facultés intellectuelles un principe renfermant la condition qui rend possible l'exercice de cette faculté. Ce principe est la satisfaction ou l'intérêt que la faculté intellectuelle trouve dans un objet.

L'intérêt de la raison spéculative consiste dans la connaissance de l'objet depuis son premier élément jusqu'à son principe *a priori;* celui de la raison pratique dans la détermination de la volonté. La raison, faculté des principes, détermine l'intérêt de toutes les autres facultés, et par conséquent elle détermine le sien propre. Si la raison n'avait que des principes *a posteriori* (l'intérêt des penchans), la raison spéculative aurait nécessairement la primauté; mais puisqu'elle a des principes *a priori* nécessaires pour l'intérêt pratique, et qui sont étroitement liés avec les principes de la raison spéculative, il faut que la raison pratique ait la primauté, lorsque ces deux facultés sont réunies pour produire une connaissance.

Les principes théorétiques, en tant qu'ils sont

nécessairement liés avec un principe *a priori* pratique, sont nommés *postulats de la raison pratique*. Il y en a trois : le postulat de liberté, que nous avons déjà prouvé, celui de l'immortalité de l'ame et celui de l'existence de Dieu.

DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

364.

Nous avons vu que le bien suprême est aussi le but final des êtres rationnels sensibles. La condition absolue du bien suprême, c'est le rapport le plus parfait entre les intentions et la loi morale. Ce rapport, cette harmonie constituent l'idéal de la vertu, ou la *sainteté*. Puisque la raison nous commande catégoriquement de faire tous nos efforts pour arriver à cet idéal, il faut aussi qu'il soit possible d'y parvenir, autrement le but final ne saurait être atteint.

D'un autre côté, il est impossible que l'homme parvienne à l'idéal de la vertu, à la sainteté, parce que, comme être sensible, il a des penchans et des besoins physiques qui s'opposent à l'exécution entière de la loi morale : cela n'est possible qu'aux intelligences pures, degagées de tout ce qui est sensible et matériel. Il ne reste donc aux êtres rationnels finis que d'approcher de l'idéal de la vertu par une perfection graduelle et progressive.

Cette progression infinie n'est possible que dans la supposition que leur existence est infinie et qu'ils ont la conscience de l'identité de leur personnalité, c'est-à-dire qu'ils existeront dans un autre monde, ou qu'ils seront immortels. Donc l'existence continue de notre personnalité, ou immortalité de l'ame, est absolument nécessaire.

DE L'EXISTENCE DE DIEU.

365.

La loi morale, en nous commandant la vertu comme condition absolue du bien suprême, nous conduit aussi au bonheur qui lui est proportionné. Mais pour acquérir le bonheur dans un degré proportionné à la vertu, il faut qu'il dépende de l'homme d'établir cette harmonie, cet accord entre la vertu et le bonheur; il faut que l'homme soit une cause qui puisse nécessiter la réalisation du bonheur proportionné au degré de vertu auquel il est arrivé. Or cela n'est pas en son pouvoir; car la loi morale est une cause déterminante qui est absolument indépendante de la nature; elle n'a aucune influence sur ses lois. Mais comme l'être rationnel n'est pas cause de la nature, la loi morale ne peut contenir aucune condition qui nécessite la liaison, la connexité de la vertu et du bonheur d'un être rationnel. Par conséquent il n'est pas au pouvoir de l'homme d'établir l'har-

monie nécessaire entre la vertu et le bonheur.

Puisque d'un côté l'homme n'est pas la cause qui nécessite le bonheur comme effet de la conduite morale, et que de l'autre la raison commande impérieusement d'atteindre, de réaliser le bien suprême, il faut absolument qu'il y ait une cause indépendante de la nature qui puisse établir l'accord parfait entre la vertu et le bonheur. Cette cause devra nécessairement renfermer en soi la condition de l'harmonie qui existe entre la nature et l'idée de la loi morale des êtres rationnels, en tant qu'ils la regardent comme un principe suprême qui détermine leur volonté. Il est évident qu'une cause semblable est une intelligence et de plus une volonté, puisqu'elle est la causalité d'un être agissant conformément à l'idée d'une loi. Donc la cause de la nature est un être doué d'intelligence et de volonté, cause intentionnelle, intelligence souveraine, en un mot Dieu. Donc l'existence de Dieu doit être nécessairement admise.

366.

Tel est le résultat de la critique de la raison pratique; elle donne de la réalité aux idées que la raison spéculative n'a pas pu démontrer. Elle établit une *théologie morale* et indique aux idées qui sont de la plus haute importance pour l'homme une base plus sûre que celle où les philosophes les ont placées jusqu'à présent.

Cette critique est étroitement liée à celle de la raison théorétique. La différence qu'il y a entre l'hypothèse sur l'existence de Dieu et l'immortalité de l'ame établie par la raison spéculative et la croyance de la raison pratique est palpable. La première ne pouvant rien connaître des objets qui sont hors de sa sphère, ne peut pas les déterminer, et par conséquent ne peut en donner aucune preuve. La dernière, au contraire, fonde ces idées sur un besoin, un intérêt pratique réel ; la raison spéculative ne peut les faire dépendre que de l'usage primitif de l'entendement, des catégories ; la raison pratique, les base sur l'usage primitif de la raison, sur la *catégorie de liberté*.

367.

Ces postulats partent tous du principe de la moralité, qui n'est pas un postulat, mais une loi par laquelle la raison détermine immédiatement les objets. Ils ne sont pas des dogmes théorétiques, mais des hypothèses nécessaires sous le rapport pratique, et qui donnent de la réalité aux idées subjectives de la raison spéculative.

Le postulat de l'immortalité de l'ame repose sur la condition nécessaire de l'harmonie de la durée et de l'exécution parfaite de la loi morale ; celui de la liberté, sur l'indépendance du monde sensible et la faculté de déterminer sa volonté conformément à la loi d'un monde intelligible. Enfin

le postulat de l'existence de Dieu repose sur la nécessité de la condition, cause du monde intelligible qui seule peut établir l'harmonie de la nature avec la loi morale.

CRITIQUE

DU JUGEMENT.

Introduction.

Toutes nos connaissances étant *théorétiques* ou *pratiques*, les sciences qu'elles produisent doivent l'être aussi nécessairement.

L'ensemble des idées et des principes qui concernent la nature est nommé *philosophie de la nature;* quand ces idées et ces principes regardent la volonté, leur ensemble se nomme *philosophie morale*.

368.

L'entendement est une faculté législative *a priori théorétique*. Sa législation s'applique à la nature, et ses lois sont les catégories.

La raison est une faculté législative *a priori*

pratique. Sa législation s'applique à la volonté et à la liberté.

L'entendement expose et représente ses objets par des intuitions ou phénomènes.

La raison pratique, au contraire, ne les expose pas par des phénomènes, mais les considère comme des noumènes.

Les idées de la nature, les catégories, placent l'homme parmi les êtres du monde *sensible*, et le soumettent à une causalité nécessaire. L'idée de liberté au contraire le place dans une autre sphère d'êtres, dans un monde *intelligible;* sous ce rapport, il ne dépend que de sa propre causalité et des lois qu'il se prescrit lui seul. Ces deux facultés, toutes différentes qu'elles soient, existent néanmoins dans un même sujet pensant, comme il a été prouvé.

369.

Puisque le monde intelligible doit avoir de l'influence sur le monde sensible, parce que l'idée de liberté doit atteindre dans la nature le but qu'elle se propose, il faut nécessairement aussi qu'il y ait un principe qui établisse l'union entre les lois de la nature et celles de la liberté et rende possible la transition des unes aux autres.

370.

Toutes les facultés peuvent se réduire à trois

principales : la faculté de connaître, celle de désirer et celle de sentir (faculté de plaisir et de déplaisir). L'entendement comprend les connaissances de la nature; la raison pratique a dans son domaine le désir et la volonté; le jugement occupera donc celui du sentiment. L'entendement et la raison pratique étant législatifs, il est à présumer que la faculté de juger est aussi un pouvoir législatif et qu'il renferme le principe d'union des deux autres facultés, principe qui rend possible le passage de l'une à l'autre.

DU JUGEMENT, CONSIDÉRÉ COMME FACULTÉ LÉGISLATIVE.

371.

Le jugement est la faculté de distinguer si un objet peut être ou non rangé sous une règle, ou, en d'autres termes, il est la faculté de considérer le particulier comme contenu dans le général.

Or il peut y avoir deux cas : ou le général, la règle, le principe, est donné, alors le particulier lui est facilement soumis; ou c'est seulement le particulier qui est donné, et la faculté de juger cherche le général auquel il doit être soumis. Dans le premier cas la faculté est *déterminante*, dans le second elle est *réfléchissante*.

372.

La faculté déterminante a ses principes dans les

catégories qui établissent les lois transcendantales, pour les appliquer aux cas particuliers de l'expérience.

Il n'en est pas ainsi de la faculté réfléchissante, car, comme son but est de trouver le général lorsque le particulier ou la variété des modifications des objets est donnée, il lui faut un autre principe que les catégories, pour établir l'unité de toutes les règles particulières empiriques, et pour les soumettre à un principe suprême. Ce principe ne peut pas être fourni par les catégories, car celles-ci ne sont que les lois les plus générales pour la nature, et non pas des lois particulières pour tel objet ou pour tel cas. Il ne peut pas non plus être tiré de l'expérience, autrement il ne serait pas universel et suprême. Il faut donc qu'il soit *a priori*, et qu'il ait sa source dans la faculté même de juger.

373.

Ce principe suprême consiste à supposer un entendement autre que le nôtre, pour réfléchir sur la nature. Dans chaque objet, cet entendement cherche une idée qui en explique l'existence, la réalité. Il suppose un but, et il examine si la nature de l'objet est en concordance, en harmonie avec ce but. Toutes les lois empiriques particulières sont considérées comme soumises à l'idée fournie par cet entendement, afin

que notre faculté de connaître puisse en faire un système d'expérience.

La concordance avec le but, ou *la conformité du but* est une idée particulière *a priori* qui a son siége dans le jugement réfléchissant. Il est impossible de la trouver dans les objets; car le rapport de la nature aux objets comme but n'est point perceptible.

374.

A cette loi générale sont soumises toutes les lois particulières; par exemple, la loi d'attraction, de répulsion, etc. Elles seraient toutes contradictoires sans le principe *a priori* de la concordance ou de *la conformité du but*, fourni par le jugement réfléchissant.

Ce principe est *a priori*, parce que la synthèse du sujet (la nature) et du prédicat (concordance formale) peut être comprise *a priori*. Il est aussi transcendantal, car l'idée de la nature ne contient rien d'empirique et indique seulement l'ensemble de l'expérience.

Les règles que le jugement emploie pour la connaissance de la nature et qui se rapportent à la possibilité de l'expérience, prouvent suffisamment que le principe cité est la condition générale de toute connaissance. Telles sont, par exemple, les lois de l'*économie*, *de la continuité*, de l'*unité de la nature*. Toutes ces lois sont soumises au principe suprême de *la conformité du but* ou

de *la concordance*. Sans ce principe elles ne sauraient être possibles.

DÉDUCTION DU PRINCIPE DE CONCORDANCE.

375.

La connaissance de la nature n'est possible que par les catégories. Le jugement détermine les conditions auxquelles les objets doivent être soumis; mais comme les catégories ne sont que pour la nature en général, et non pas pour les objets particuliers, il peut exister une infinité d'objets qui sont modifiés et déterminés à part des catégories. Il peut ainsi y avoir une infinité de lois particulières pour ces objets, sans que nous connaissions leur nécessité.

Or, cette variété de lois serait sans unité, l'expérience ne serait pas possible, si ces lois ne pouvaient être réduites à un principe d'unité, comme celui de la concordance de la nature dans ce but.

Donc le jugement réfléchissant a, pour son propre usage, besoin d'un principe *a priori*, à l'aide duquel il puisse réfléchir sur la nature pour en spécifier les objets. Donc le jugement est une *faculté législative*.

376.

Toutes les fois qu'on atteint un but, qu'on

satisfait un désir, on éprouve un sentiment de plaisir. Il en est nécessairement de même de l'idée de concordance de la nature par laquelle l'entendement atteint aussi son but en donnant de l'unité aux diverses lois particulières. En effet, nous éprouvons un sentiment de plaisir, quelquefois même un sentiment d'admiration, lorsque nous apercevons que des lois empiriques hétérogènes peuvent se réunir dans un même principe et produire ainsi une concordance, une harmonie entre elles.

377.

Ce qui sert d'une manière quelconque à déterminer la connaissance d'un objet, ce qui, par conséquent, se rapporte plutôt à l'objet qu'au sujet pensant, est sa *qualité logique*. Ce qui dans l'idée d'un objet est purement subjectif, et n'a point de rapport à l'objet lui-même, est sa *qualité esthétique*. Dans la connaissance d'un objet sensible ces deux qualités sont réunies.

Or, le plaisir ou le déplaisir qui accompagne une idée est l'élément subjectif de cette idée, qui n'ajoute rien à la connaissance d'un objet, et ne peut pas devenir connaissance.

L'idée de conformité du but, n'étant pas une qualité de l'objet même, est subjective; par conséquent elle est la qualité esthétique de l'idée de l'objet : l'idée de concordance est donc une idée esthétique.

378.

Lorsque l'imagination et l'entendement sont mis en rapport par une idée et qu'il en résulte un sentiment de plaisir, il faut que ce sentiment soit le résultat de l'harmonie qu'il y a entre l'objet et le jugement réfléchissant; il faut que l'objet soit regardé comme étant en concordance avec cette faculté. Or, il peut y avoir des objets d'une nature telle que, par rapport à eux, le passage des intuitions aux idées soit facile et que la synthèse s'opère aisément.

Le jugement qui résulte de cette harmonie est nommé esthétique. L'objet est *beau*, et la faculté d'en juger les formes s'appelle *goût*.

Mais il peut arriver que l'entendement ne soit pas assez prompt pour produire la synthèse d'une variété d'objets. Il en résulte alors un sentiment de déplaisir; et si, dans ce cas, la synthèse se rapporte à une idée de la raison, le sentiment qui en résulte est nommé *sublime*. La critique du jugement esthétique a donc deux parties, le *beau* et le *sublime*.

LA FACULTÉ DE JUGER EST ESTHÉTIQUE OU TÉLÉOLOGIQUE.

379.

Nous venons de voir que la faculté de juger est nommée esthétique, lorsque le jugement de con-

formité du but se rapporte aux formes d'un objet, et qu'il en résulte un sentiment de plaisir. Mais la conformité du but peut être aussi considérée, sous le rapport logique, par des idées et particulièrement d'après l'idée du but, sans égard au sentiment de plaisir et seulement pour établir des connaissances. Dans ce dernier cas, la faculté de juger est nommée *téléologique*. Le jugement esthétique est la faculté de juger l'harmonie formale et subjective. Le jugement téléologique est la faculté de juger l'harmonie réelle et objective de la nature par l'entendement et la raison. La première est une faculté à part de juger les objets d'après une règle et non pas d'après des idées; la seconde n'est pas une faculté particulière. La critique du jugement sera donc ou *esthétique* ou *téléologique*.

LA LÉGISLATION DE L'ENTENDEMENT ET CELLE DE LA RAISON RÉUNIES PAR LE JUGEMENT.

380.

C'est ainsi que par l'idée *a priori* de concordance ou d'harmonie, le jugement établit un lien entre l'entendement et la raison. L'entendement est un pouvoir législatif pour le monde sensible; la raison au contraire prescrit ses lois au monde intelligible. Le principe d'harmonie est une idée intermédiaire qui lie l'idée de la nature à celle de liberté.

L'entendement ne fait qu'indiquer un *substra-*

tum, un principe surnaturel; le jugement le rend déterminable ; la raison le détermine et lui donne sa réalité par sa loi pratique *a priori*.

ANALYTIQUE DU BEAU (1).

381.

La faculté de juger le beau s'appelle *goût*. Pour juger si un objet est beau, nous rapportons l'idée de l'objet au sujet pensant et au plaisir que cet objet produit, par le moyen de l'imagination et non pas par l'entendement. Le jugement du goût n'a pas égard à la connaissance des objets; et c'est en quoi il diffère du jugement logique, qui a égard à cette connaissance produite par l'entendement. Le principe du jugement du goût que nous nommerons esthétique ne peut être que subjectif.

382.

L'intérêt, c'est la satisfaction qui accompagne l'idée d'existence d'un objet. L'intérêt se rapporte toujours à la faculté du désir. Quand il s'agit du beau, on n'a pas égard à l'existence de l'objet ou au désir de le posséder, on veut uniquement savoir si l'idée de l'objet est accompagnée de la satisfaction. Donc le plaisir qui détermine le jugement du goût est nécessairement sans intérêt.

---

(1) *Critique de la faculté de juger*, etc. Berlin, 2e édit. 1793, p. 3.

L'agréable est ce qui dans l'affection plaît aux sens.

Le bon est ce qui plaît par une idée et par la raison seule. L'agréable et le bon produisent de la satisfaction, ainsi que le beau. Mais il y a une différence palpable entre ces trois genres de satisfaction.

Le contentement que procure l'agréable est *pathologique*. Il provient de l'impression immédiate de l'objet; il est par conséquent fondé sur la perception. Il ne suppose pas, comme le bon, une idée déterminée de ce que l'objet doit être. Il est évident que la satisfaction résultant de l'agréable est accompagnée d'intérêt.

383.

Le contentement que procure le bon est fondé sur le jugement. Pour accorder à un objet la qualité de bonté, pour le juger bon, il faut avoir une idée précise de cet objet; il faut savoir ce qu'il doit être, à quoi il peut servir. Ici la satisfaction résulte de *l'harmonie de l'objet avec l'idée précise : le bon plaît par une idée déterminée de la raison.* La satisfaction qui provient du bon est aussi accompagnée d'intérêt, comme celle que procure l'agréable. Que l'objet soit nommé bon parce qu'il est utile, ou parce qu'il est moralement bon, la satisfaction dans ces deux cas dépend toujours d'un intérêt qui résulte de l'existence

de l'objet ou de sa bonté morale. La satisfaction que procure le beau ne provient pas de la sensation ; elle n'est point fondée non plus sur une idée précise de la raison qui indique ce que l'objet doit être, elle gît dans le jugement lui-même et naît avec lui. *La conscience de l'harmonie dans la variété* avec une idée en général ou *la conscience de pouvoir facilement réduire cette variété en une idée*, voilà ce qui constitue le sentiment du beau.

QUALITÉ DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE.

384.

Le jugement du goût considéré sous le rapport de qualité est pur et exempt de tout intérêt. Il est réfléchissant. L'entendement cherche une idée par laquelle il puisse se représenter l'objet. *La conscience de pouvoir atteindre ce but, de pouvoir mettre la variété en harmonie avec cette idée*, constitue le *sentiment du beau*. Ici la satisfaction ne dépend ni d'une idée déterminée d'utilité ni de la bonté morale de l'objet : le jugement est donc exempt d'intérêt ; il est pur.

De là résulte aussi que le nom de jugement esthétique convient exclusivement au jugement du beau.

QUANTITÉ DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE.

385.

Considéré sous le rapport de quantité, le juge-

ment du goût est objectivement particulier. Le prédicat *beau* ne peut être attribué qu'à l'objet particulier fourni par l'expérience et jugé beau. Cette idée ne peut pas embrasser plus que la synthèse de l'expérience ne contient.

D'un autre côté, puisque le jugement du beau contient lui-même le principe de la satisfaction, il faut que cette dernière soit possible pour chaque sujet pensant; il faut qu'elle soit générale. En effet, chaque homme, à cause du rapport qu'il y a entre les facultés de l'ame, présume qu'un autre jugera l'objet comme lui, sous le rapport esthétique. Ainsi le jugement esthétique est *subjectivement universel.*

Par là, le jugement du beau se distingue aussi du jugement sur l'agréable et le bon. Le premier est subjectivement particulier; personne ne peut croire que ce qui lui paraît agréable le soit absolument. Le bon, le parfait, plaisent, il est vrai, aussi généralement; mais ils plaisent par une idée à laquelle un objet correspond. Le beau seul plaît universellement, sans être fondé sur une idée déterminée.

386.

Le plaisir ne peut point précéder le jugement du beau; autrement la satisfaction résulterait de la sensation, dépendrait d'elle, et le jugement ne saurait jamais prétendre à l'universalité. Il faut au contraire que le plaisir soit le résultat de la faculté

de communiquer généralement la disposition de notre ame. C'est la condition subjective du jugement esthétique.

387.

Cette faculté de communiquer généralement le jugement du goût, ayant lieu sans une idée précise de l'objet, ne peut être autre chose que la disposition de notre ame dans le jeu libre de l'imagination avec l'entendement, pour produire une connaissance; et en tant que ces facultés sont en harmonie, nous avons la conscience que ce rapport subjectif est valable pour chaque sujet.

RELATION DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE.

388.

Quant à la conformité du but du jugement esthétique soumis à la relation, nous observons que l'harmonie n'est pas un prédicat inhérent à l'objet. C'est notre sentiment seul qui est exprimé par le jugement esthétique sans avoir en vue aucun but, ni objectif ni subjectif : par conséquent la *conformité du but* elle-même ne peut être objective ni subjective.

La seule relation que puisse contenir un jugement esthétique est le rapport des facultés entre elles. La conformité du but ou l'harmonie qui

existe ici est purement *formale*; elle ne représente aucun but réel.

La conformité du but, ou l'harmonie objective, consiste dans la concordance d'une variété avec une idée déterminée de ce que l'objet doit être. Elle ne peut être connue que par le rapport de la variété à un but déterminé, ou à une idée qui indique la possibilité et la qualité de l'objet.

L'harmonie objective est ou l'*utilité* ou la *perfection* d'un objet.

L'utilité est l'harmonie d'une variété avec un but subjectif. La satisfaction que donne l'*utile*, est unie avec l'intérêt, elle n'est pas une satisfaction pure comme celle que fait éprouver le beau.

La perfection est la concordance d'une variété avec un but, sans égard à l'intérêt que peut en retirer le sujet pensant. C'est pour cela que certains philosophes ont considéré la beauté comme une perfection sensible, connue confusément. Mais il est évident que le jugement du goût est absolument indépendant de la perfection; car cette dernière repose sur une harmonie objective ou sur le rapport de l'objet à un but déterminé, et par conséquent sur une idée qui indique ce que l'objet doit être. Le jugement du goût, au contraire, repose sur un principe subjectif, et non pas sur une idée déterminée ou sur un but objectif.

389.

Le jugement esthétique doit aussi être indépen-

dant de toute sensation, de toute émotion. Celui qui regarde l'affection et l'émotion comme élémens du beau n'a pas un goût pur. Ce qui nous plaît dans la peinture, la sculpture et l'architecture, c'est le dessin et non pas le coloris; ce que le goût cultivé regarde comme beau dans la musique, c'est la composition et non pas les sons. Ainsi c'est toujours la forme. La couleur et les sons appartiennent à la sensation, et peuvent tout au plus animer l'objet, mais non pas produire la beauté. Un objet mal dessiné n'est jamais beau quel qu'en soit le coloris; une mauvaise composition ne saurait jamais plaire, quels que soient les sons que l'habileté du virtuose en tire par son exécution.

390.

La beauté et la perfection peuvent être réunies dans un même objet, en ce que, dans l'une et dans l'autre, la satisfaction est universelle et exempte d'intérêt. D'après cela on peut diviser la beauté en *beauté libre* et en *beauté adhérente*. La première ne suppose pas une idée qui indique ce que l'objet doit être, et pour quel but il est destiné; la seconde au contraire suppose cette idée et la perfection de l'objet qui doit lui être conforme. La première est une beauté indépendante; la seconde au contraire dépend de l'idée de l'objet. Les fleurs, certains oiseaux, les tableaux, les orne-

mens d'une maison, sont des beautés *vagues* ou *libres*. La musique sans thême ou idée déterminée, comme les variations, peut être regardée comme *beauté libre*. La beauté de l'homme, du cheval, d'un palais, d'un jardin, est adhérente; elle suppose l'idée de ce que l'objet doit être, et sa perfection conforme à cette idée.

Un objet peut plaire comme beauté libre, et déplaire sous le rapport de son harmonie objective; le contraire peut également avoir lieu. L'un ne pense point à l'harmonie réelle de l'objet et le juge comme beauté vague; l'autre ne le considère pas ainsi, parce qu'il base son jugement sur l'harmonie objective. Celui-ci juge la beauté d'après ce qui est dans son idée, celui-là d'après ce qui frappe ses sens.

IDÉAL DE LA BEAUTÉ.

391.

Il résulte de la nature des jugemens sur le beau qu'il ne peut y avoir de règles objectives du goût, ou de principe qui puissent indiquer par des idées le criterium du beau; car la beauté n'est point une qualité de l'objet, mais seulement le sentiment de l'harmonie de la variété avec une idée en général. Il ne peut y avoir que des règles subjectives du beau : elles sont nommées modèles du goût. La faculté de communiquer la satisfaction

que fait éprouver un bel objet, l'accord de tous les âges et de toutes les nations dans le jugement des objets beaux, est un criterium empirique et incertain, indiquant seulement que ces objets sont des modèles de goût : l'imitateur de ces modèles, celui qui en approche, n'est qu'un fidèle copiste, et montre seulement son adresse : il ne prouve qu'il a du goût que lorsqu'il est en état de juger ces modèles et le goût des autres.

Il faut avoir la conscience du beau dans son plus haut degré, c'est-à-dire posséder le type du beau, pour le comparer avec ses productions propres et celles des autres, et pour évaluer leur degré de beauté. Ce modèle le plus parfait du beau, ce type de la beauté, n'est qu'une idée, et son objet est l'idéal. L'idéal suppose nécessairement une idée de la raison qui détermine *a priori* le but de l'objet, et qui est la condition de la possibilité de cet objet. Pourtant comme ce type ne peut être représenté par des idées, mais seulement dans une exposition particulière et intuitive, il est plutôt l'idéal de l'imagination que l'idéal de la raison. C'est pourquoi on peut l'appeler *idéal du beau*.

392.

La beauté adhérente est seule susceptible de l'idéal; la beauté vague ne l'est pas. Une belle fleur, une belle perspective, n'ont pas de degrés;

elles sont absolument belles. La beauté d'un homme peut avoir des degrés ; car c'est sur l'idée précise de ce que l'objet doit être qu'est fondé le jugement esthétique par lequel nous comparons l'objet avec le prototype qui est en nous.

Mais la beauté adhérente elle-même n'est pas toujours susceptible de l'idéal, lorsque le degré suprême d'harmonie objective est absolument indéterminable. Un bel édifice, un beau jardin, ne peuvent pas avoir un idéal, quoiqu'ils puissent arriver à un assez haut degré de perfection par une gradation de beauté; car ici le but n'est pas assez fixé, et la conformité du but est presque aussi vague que dans la beauté libre.

393.

L'homme seul est susceptible de l'idéal de beauté, parce que, de tous les êtres, il est le seul qui ait en lui-même le but de son existence et qu'il le détermine par sa raison : c'est pourquoi il est aussi susceptible de l'idéal de perfection.

La production de l'idéal de beauté dans l'homme exige d'abord l'idée esthétique normale, l'intuition qui existe dans l'imagination de chaque homme de goût; elle est la mesure et la règle pour juger la beauté des autres hommes.

L'idée normale ne peut trouver les élémens pour la forme d'un être animé et d'une espèce particulière que dans l'expérience, et c'est à cause de cela que l'idée esthétique normale de chacun

est différente. Le nègre, le Chinois, n'ont pas la même idée esthétique normale que l'Européen.

394.

L'idée du beau dans l'homme exige encore l'idée intellectuelle du parfait; c'est par elle que le but de l'homme est établi comme principe du jugement. Le bien moral est le plus haut degré de perfection; la pensée elle-même qui l'exprime s'agrandit et devient plus élevée. Ce qui prouve la perfection d'un semblable idéal de beauté, c'est que, sans admettre aucun attrait des sens, il excite le plus vif intérêt. D'où il faut conclure que le jugement concernant l'idéal n'est pas, seulement esthétique, mais aussi logique : cet idéal ne pouvant pas être rencontré dans l'expérience, il faut qu'il soit subjectif.

L'idée normale doit être distinguée de l'idéal. L'idéal ne peut se trouver que dans la forme et la figure humaine, parce que l'homme seul a de la moralité, et que cette moralité constitue l'idéal. Le jugement d'après un tel idéal de beauté n'est point un jugement esthétique pur, puisqu'il dépend en partie de la moralité, et qu'au contraire le jugement esthétique pur ne repose que sur le plaisir qui résulte de l'harmonie de nos facultés.

Il suit de ce que nous venons de dire que, sous le rapport de relation, on nomme beau *tout objet dans lequel on aperçoit la forme de la concordance, sans idée de but.*

MODALITÉ DU BEAU.

395.

Le jugement esthétique sous le rapport de modalité est *nécessaire*. Quand il s'agit de l'agréable, chacun pense qu'il est *possible* que l'objet qu'il regarde comme agréable le soit aussi pour les autres. Lorsqu'il est question du beau, nous voulons, au contraire, que chacun trouve beau, ce que nous-mêmes nous regardons comme tel. Comme un jugement esthétique n'exprime pas une connaissance objective, mais seulement un sentiment subjectif, le jugement n'aura qu'une nécessité subjective ou l'unanimité générale, unanimité qui est basée sur la faculté que nous avons de communiquer la disposition où se trouve notre ame en jugeant un bel objet. Cette faculté est une condition subjective qui rend possible la connaissance de cet objet. Cette disposition a toujours lieu lorsqu'un objet excite l'imagination à la composition d'une variété, et que de son côté l'imagination agit sur l'entendement et lui donne l'impulsion pour produire l'unité par l'idée. Ainsi donc, sous le rapport de modalité, le beau est ce qui plaît *nécessairement* sans idée.

En résumé, le goût est la faculté de juger les objets conformément aux lois de l'imagination. Celle-ci n'est pas reproductive et soumise aux lois de l'association des idées, mais productive et

spontanée ; elle produit librement les formes possibles des intuitions.

ANALYTQUE DU SUBLIME.

396.

Le beau et le sublime plaisent tous deux par eux-mêmes, sans égard à aucun but ; ils supposent tous deux un jugement *réfléchissant* et non pas un jugement *déterminant*. Ce ne sont que des jugemens particuliers qui pourtant ont une validité générale par rapport au sujet, quoiqu'ils ne se fondent que sur le sentiment du plaisir, sans fournir aucune connaissance de l'objet lui-même.

Il y a pourtant une différence entre le beau et le sublime. Le jugement du beau concerne la forme de l'objet qui consiste dans des limites précises ; le sublime, au contraire, se trouve même dans un objet informe ou illimité. Le beau est regardé comme l'exposition d'une idée indéterminée de l'entendement ; le sublime comme l'exposition d'une idée indéterminée de la raison. Le plaisir qui provient du beau repose sur la qualité ; celui qui résulte du sublime repose sur la quantité. La contemplation du beau produit un sentiment d'animation et excite les forces vitales ; celle du sublime, au contraire, est réunie à un mouvement d'émotion qui consiste dans le retard des forces vitales arrêtées momentanément, mais bientôt remises en activité et suivies d'une effu-

sion soudaine de sentiment. Ainsi la satisfaction que donne le sublime n'est pas un jeu de l'imagination ; elle n'est pas accompagnée d'un charme, mais plutôt d'un sentiment de tristesse ; elle n'est pas une satisfaction positive, c'est plutôt une satisfaction négative. Enfin le beau est l'harmonie dans les formes ; au contraire, l'objet qui produit le sublime peut être sans harmonie et discordant quant à la forme ; il peut, pour ainsi dire, faire violence à l'imagination.

DE LA DIVISION DU SUBLIME.

397.

Le sentiment du sublime et l'émotion qui l'accompagnent se rapportent ou à la faculté de connaître ou au désir.

Dans le premier cas, l'objet jugé sublime est regardé comme *grandeur*. L'émotion résulte de ce que l'entendement ne peut pas finir la synthèse de l'objet, et par conséquent ne peut pas le saisir ; dans ce cas le sublime est nommé *mathématique*.

Par rapport au désir, l'émotion résulte de ce que l'objet est représenté comme *puissance* supérieure à tout autre objet qu'on voudrait lui opposer ; dans ce dernier cas, le sublime est nommé *dynamique*.

Dans l'un et l'autre cas, la conformité de but de l'idée n'est jugée que par rapport aux facultés, sans avoir égard à l'intérêt qui peut en résulter.

La satisfaction que produit le sentiment du sublime doit être, comme celle du beau, considérée selon la *quantité*, la *qualité*, la *relation* et la *modalité*. Elle est par conséquent : 1° universelle; 2° exempte d'intérêt; 3° subjectivement harmonique; 4° objectivement harmonique.

DU SUBLIME MATHÉMATIQUE.

398.

Nous appelons sublime ce qui surpasse toute grandeur, ce qui est une *grandeur absolue*. Une grandeur relative a toujours besoin d'une autre grandeur d'après laquelle elle est jugée et mesurée; elle ne peut jamais produire un sentiment de plaisir. La grandeur absolue, au contraire, n'a besoin d'aucune mesure; elle exprime uniquement le rapport dans lequel un objet se trouve avec la force de l'imagination : c'est pourquoi l'idée de la grandeur absolue n'est que subjective, et n'est propre qu'à servir de base au jugement réfléchissant pour évaluer le sublime.

La satisfaction qui résulte de la grandeur de l'objet provient de la conscience que nous avons de l'agrandissement et du développement de l'imagination.

Deux opérations sont nécessaires pour que l'imagination saisisse la grandeur comme unité ou mesure. Cette double opération consiste dans l'*appréhension* et dans la *compréhension*, ou la compo-

sition et l'ensemble. La première saisit, recueille les parties, et procède de l'une à l'autre, conjointement avec la synthèse *a priori*, par laquelle nous obtenons la grandeur d'un objet donné. C'est la synthèse elle-même; elle peut aller jusqu'à l'infini. La seconde met ensemble les parties pour atteindre l'*unité synthétique*. La première s'effectue facilement, quelle que puisse être la grandeur de l'objet. La seconde, au contraire, devient plus difficile à mesure que la première avance. Plus l'appréhension procède d'une partie à l'autre, plus la conscience des parties précédentes s'affaiblit. La compréhension est arrivée à son maximum esthétique, quand la conscience des parties saisies les premières disparaît complétement. Dans la synthèse d'une grandeur mathématique l'imagination procède facilement à l'infini, à l'aide des idées des nombres fournies par l'entendement; mais cet acte qui renferme un but objectif ne contient aucun élément esthétique qui puisse plaire. Il ne renferme non plus aucune condition qui force l'imagination de procéder à l'infini; car, quelque puisse être le degré auquel l'imagination arrive dans la synthèse d'une grandeur mathématique, l'entendement est satisfait. Il n'en est pas de même de la *compréhension esthétique;* ici la grandeur doit produire un sentiment de plaisir, ce qui n'est possible que lorsqu'elle est infinie, absolue. L'idée de *l'absolu* étant du domaine de la raison, l'imagination, dans la compréhension

du sublime mathématique, a nécessairement recours à cette faculté. Par *l'absolu* la raison rapporte le monde phénoménal à son *substratum*, au noumène : c'est par là seulement que l'infini du monde sensible peut être saisi et compris dans une idée comme un tout, non pas intuitif, mais intellectuel.

399.

De même que dans le jugement du beau l'imagination se rapporte à l'entendement pour être en harmonie avec ses idées, de même dans le jugement du sublime elle se rapporte à la raison pour se mettre d'accord avec elle : d'où il suit que le sublime est uniquement subjectif, existant dans le sujet pensant, et non pas dans l'objet. Il y a tant d'objets informes dans la nature qui en eux-mêmes ne représentent que de l'horreur et de l'effroi ; comme, par exemple, les montagnes qui menacent de s'écrouler et d'écraser tout ce qui les entoure, la mer orageuse et mugissante exerçant sa fureur destructive, la foudre qui embrase le ciel, les torrens, les ouragans qui semblent prêts à tout anéantir : quelque horribles que soient ces objets, il nous paraissent sublimes; il faut donc que la cause en soit en nous-mêmes. En effet, en portant un jugement sur ces objets, nous jugeons aussi nos facultés, notre être tout entier. Nous nous abandonnons d'abord à l'imagination, mais bientôt apercevant sa faiblesse et son im-

puissance d'atteindre la grandeur de l'objet, nous nous réfugions vers la raison, devant laquelle l'imagination, dans son plus grand essor, est forcée de reculer : la nature elle-même semble disparaître devant l'immensité et l'infini produits par les idées. Les exemples du vrai sublime ne peuvent être trouvés que dans la nature, ou du moins les objets de l'art ne peuvent être jugés sublimes que lorsqu'on les considère comme productions tirées, sorties du sein de la nature. Les objets de la nature eux-mêmes cessent d'être sublimes quand ils ont un but objectif.

400.

La nature fournit le sublime mathématique toutes les fois qu'elle présente à l'imagination l'intuition d'une grande unité, servant à réduire une série de nombre. Telle est, par exemple, une grand montagne, prise comme terme de comparaison pour le volume de la terre; tel est le diamètre de la terre, employé comme mesure pour le système planétaire; ce dernier, pour évaluer la voie lactée et les systèmes des nébuleuses; ceux-ci enfin pour d'autres systèmes plus grands encore.

401.

De ce que nous venons de dire, il suit que la *qualité* du sublime consiste dans deux sentimens opposés. La conscience que la faculté sensible,

l'imagination, est incapable d'atteindre la grandeur de l'objet esthétique, nous cause de l'humiliation, nous éprouvons un sentiment de déplaisir; mais ce même sentiment excite nos forces et nous fait découvrir une faculté dont la nature et le but sont de surpasser tout ce qui est sensible, et de nous transporter dans un monde intelligible. C'est à la raison que nons recourons alors pour nous délivrer du sentiment pénible qui nous accable. Nous écoutons sa voix qui nous dit que nous sommes indépendans de la nature comme *intelligences*, que nous sommes libres. Nos facultés s'agrandissent, notre ame s'élève, nous éprouvons la plus douce satisfaction.

DU SUBLIME DYNAMIQUE..

402.

Le sublime s'appelle *dynamique* quand on regarde la nature comme *puissance*. Dans le sublime mathématique, nous avons recours à la raison spéculative, qui nous conduit au monde intelligible à l'aide de l'idée de *totalité absolue*. Dans le sublime dynamique, nous nous réfugions vers la raison pratique et vers la morale, qui nous conduisent aussi à un monde surnaturel, par l'idée de liberté et par la loi morale.

Quand nous jugeons la nature comme sublime dynamique, nous l'envisageons comme *terrifiant;*

et la conscience de sa supériorité sur nos efforts pour lui résister nous montre notre faiblesse, notre impuissance; nous nous sentons abattus, humiliés; mais ce même sentiment excite nos forces vitales, notre activité, et nous fait découvrir une faculté supérieure à la force de la nature; nous nous considérons comme des êtres moraux et indépendans du monde sensible. Cette transition produit l'estime pour ce qui est humain en nous, pour notre *personnalité* : d'où résulte le sentiment du plaisir.

403.

Pour juger l'objet comme terrifiant, il n'est pas nécessaire d'être terrifié et de se trouver dans le danger; il suffit de supposer que l'on est en péril et que toute résistance serait inutile, pour être capable de porter ce jugement. Si l'on est dans le danger, si l'on fuit l'objet, c'est alors qu'il nous est impossible de l'observer et d'en juger.

404.

Pour juger le sublime, il ne suffit pas d'avoir exercé son goût, il faut encore avoir cultivé sa raison : sans le développement des facultés et des idées morales, un homme regardera comme terrible, effrayant, ce qu'un autre, avec une intelligence cultivée, trouvera sublime. C'est pourquoi dans ce jugement nous ne pouvons supposer que tout le monde considère l'objet tel que nous l'en-

visageons, tandis que nous prétendons que le jugement sur le beau est nécessaire et général. Cependant, comme le jugement du sublime est fondé sur la nature humaine, sur la disposition morale, il aura une nécessité subjective, ou le commun accord. Ainsi de même que nous disons que celui-là n'a pas de goût, qui est indifférent à un objet que nous trouvons beau, de même nous disons que celui-là n'a pas de sentiment moral, qui n'est pas touché d'un objet que nous trouvons sublime.

405.

Le sublime dynamique peut enfin être divisé en *sublime physique, intellectuel* et *moral*. Le premier comprend tous les objets de la nature que nous regardons comme effet d'une puissance infinie, et qui nous conduisent à un créateur et régulateur suprême. Ces objets excitent nos forces physiques et nous montrent en même temps notre nature intelligible, indépendante des lois du monde sensible : tels sont les phénomènes extraordinaires de la nature. Le second comprend tout ce qui nous conduit à l'idée d'une suprême intelligence : tels sont les hommes doués de facultés intellectuelles extraordinaires, et qui se sont immortalisés par leur génie. Le troisième, enfin, comprend les pensées, les actions morales et vertueuses qui nous conduisent à l'idée de notre être, de notre destination surnaturelle, et produisent en nous

un sentiment de respect et de vénération : tels sont l'enthousiasme pour tout ce qui est bien, et un grand courage pour l'exécuter ; la philantropie, l'amitié, le patriotisme, pour lesquels l'homme sacrifie ses plus chers intérêts, ses biens, sa vie même, et n'écoute que la voix de la morale la plus pure.

406.

Résumé. On appelle beau ce qui plaît par le jugement seul et non par le moyen des sensations, ou d'après une idée de l'entendement ; d'où il résulte que le beau est libre d'intérêt.

On appelle sublime ce qui plaît par sa résistance à l'intérêt des sens. Le beau nous fait aimer la nature sans intérêt ; le sublime nous fait estimer les objets contre l'intérêt de nos sens. On peut encore définir le sublime par l'objet naturel qui détermine l'esprit à regarder la nature comme l'exposition des idées.

L'effort de l'esprit pour rendre conformes à la raison les idées sensibles, la conscience de l'impossibilité où nous sommes d'y parvenir par l'imagination, nous force de regarder la nature comme l'exposition des objets surnaturels, sans qu'il soit en notre pouvoir de jamais réaliser cette exposition ; car nous apercevons bientôt que la nature manque de l'*absolu*, et par conséquent aussi de la grandeur absolue, grandeur à laquelle la raison aspire toujours.

Cette idée du surnaturel est excitée en nous par un objet produisant un jugement esthétique qui exige les plus grands efforts de l'imagination.

407.

La loi morale, dans sa pureté, est l'objet d'une satisfaction morale et intellectuelle. Comme cette loi se manifeste par des privations et des sacrifices, la satisfaction qu'elle fait naître est négative sous le rapport esthétique, et contre l'intérêt des sens; mais elle est positive relativement à la raison pratique et à la liberté. D'où il résulte que l'objet intellectuel et moral est, à proprement parler, sublime, et non pas beau; car il produit plutôt le sentiment d'estime que celui d'attachement et d'affection.

L'enthousiasme est l'idée du bon avec affection; mais toute affection étant passionnée et irréfléchie dans le choix du but, l'enthousiasme ne peut pas satisfaire la raison. Pourtant, sous le rapport esthétique, l'enthousiasme est sublime; car il est un effort des facultés, excité par des idées qui donnent à l'ame un élan plus fort et plus durable que l'impulsion donnée par les idées sensibles. Le sublime doit toujours avoir rapport aux maximes morales, et donner ainsi la prépondérance aux idées intellectuelles sur celles de la sensibilité.

408.

Toute affection qui excite les facultés à surmonter tous les obstacles, à vaincre toute résistance, comme la colère, peut être appelée sublime. L'émotion qui a pour objet le désir de résister, sans être beauté en elle-même, a cependant quelque chose d'esthétique, qui peut être regardé comme beauté de sens ou de contemplation. Tout ce qui agit sur le sens intérieur, tout ce qui fait naître une affection et excite l'attention, est touchant, et cause l'émotion. Lorsque l'émotion est agréable, elle produit une attraction vers l'objet, nous le désirons; l'émotion désagréable, au contraire, nous en éloigne et nous le fait détester. La poésie et la musique sont un puissant moyen d'émotion; la musique, surtout, à cause de son analogie avec le sentiment, dans sa qualité, dans sa marche et dans sa variété. Tantôt elle est molle, tendre, suave; elle parle au cœur, l'attendrit, l'adoucit, le remplit d'espérance; tantôt grave, forte, vive, rapide, emportée, entraînante, elle remue, elle enflamme le cœur, agrandit, élève, ravit l'ame, lui fait éprouver des sentimens indicibles, et le transporte dans un autre monde.

409.

Nous ne pouvons nous dispenser de parler ici de la satisfaction que fait naître *le comique*, et

qui résulte d'un contraste frappant et subit. Tout contraste inattendu, et qui n'a rien d'important ni pour la raison ni pour le sentiment, toute bizarrerie, excitent le rire et se nomment comique. Le rire est une affection que l'on éprouve toutes les fois qu'une grande attente est subitement changée en rien. Un événement, une action, qui exigent l'attention et la réflexion sur leurs causes et sur leurs effets, n'excitent jamais le rire. Pour que le *bizarre* soit comique, il faut qu'il ne choque point la vertu. Tout ce qui blesse la morale est rejeté et abhorré par la raison, et ne peut point produire le comique.

DE L'ART EN GÉNÉRAL.

410.

L'art est l'activité, l'adresse de l'homme, dirigées par la volonté et la raison. La nature est l'ensemble des forces aveuglément soumises à des lois. Les productions de l'art sont une *œuvre;* celles de la nature sont un *effet*. Comme adresse de l'homme, l'art se distingue encore de la science. Le premier indique le *pouvoir;* la seconde, la *connaissance*. L'art est *technique;* la science *théorie*. Enfin, l'art se distingue encore du métier. Le premier est *libéral;* l'autre peut être appelé *mercenaire*. L'art est une occupation agréable, qui plaît comme un jeu, et par là même contient quelque chose d'harmonique. Le métier ne plaît pas par lui-même,

mais seulement par son produit et le gain qu'il procure : il renferme l'idée de contrainte.

BEAUX-ARTS.

411.

Il n'y a pas de science du beau, mais seulement une critique du beau; de même il n'y a pas de belles sciences, mais seulement des beaux-arts. Une science du beau supposerait une idée objective du beau, que l'on pourrait prouver par des principes *a priori*, ce qui est impossible ; car le jugement du beau n'est que réfléchissant, et la satisfaction qu'il exprime lui est adhérente, sans exprimer elle-même aucune connaissance. Ainsi le beau ne peut pas être connu, apprécié par une idée.

Les beaux-arts exigent cependant des connaissances et de la science.

412.

La critique du beau appartient à la science ou à l'art. Dans le premier cas, elle est une partie de la philosophie transcendantale, et c'est l'analyse du jugement esthétique qui la constitue. Dans le second, elle fournit, par des exemples, des règles du beau qui sont des modèles, sans que ce qu'elles contiennent puisse être rapporté aux idées.

413.

Les beaux-arts, comme *arts*, ont pour but la

production des objets d'une idée déterminée et précise ; mais comme *beaux-arts* leurs productions doivent être belles. Or, le jugement sur le beau n'exprime rien que la conformité du but, c'est-à-dire la disposition des facultés de connaître.

414.

Comme il est impossible de démontrer le beau par des idées, et d'avoir un criterium qui le détermine, il est également impossible d'enseigner comment le beau doit être produit. L'artiste lui-même qui en est le créateur ne saurait indiquer la règle d'après laquelle il a produit la beauté dans son ouvrage : la source du beau est dans le beau lui-même.

C'est pourquoi les beaux-arts sont le produit du génie. Le génie est un don de la nature qui fournit les règles à l'art, c'est-à-dire une disposition de l'ame par laquelle la nature donne la règle à l'art ; c'est une faculté créatrice.

415.

Les qualités particulières du génie sont : 1° l'*originalité*, principe animant et vivifiant, faculté d'exposer les idées esthétiques. L'idée esthétique est une conception de l'imagination qui occasionne un effort de la faculté de penser, sans avoir pourtant une idée, une pensée adéquate. C'est l'opposé de l'idée de la raison, laquelle est une conception

qui n'a point d'intuition adéquate (idée de l'imagination); 2° l'*imagination ;* 3° l'*entendement ;* 4° *le goût*. Le génie est ce don céleste qui fait découvrir les mystères, les lois les plus secrètes de la nature; il saisit ses rapports, s'empare de ses formes et se les approprie.

DIVISION DES BEAUX-ARTS.

416.

Les beaux-arts sont de trois espèces; savoir : l'*art de parler*, l'*art figuratif*, et l'*art du jeu des sensations*. En effet, les moyens dont se servent les hommes pour exprimer leurs pensées et leurs sensations consistent en mots (articulation), signes (gesticulation) et tons (modulation). La première espèce comprend l'éloquence et la poésie. L'éloquence est l'art de traiter une occupation de l'entendement, comme un jeu libre de l'imagination. La poésie est l'art d'exécuter un jeu libre de l'imagination, comme un objet de l'entendement. Les arts figuratifs sont ou ceux de la vérité sensible, ou ceux de l'illusion. Les premiers sont la plastique; les seconds sont la peinture. La sculpture et l'architecture appartiennent à la plastique. La peinture peut être divisée en art de bien peindre la nature, et en art de bien disposer ses productions. Enfin, l'art du jeu des sensations embrasse le coloris et la musique.

417.

La poésie, qui doit son origine au génie seul, occupe la première place parmi les beaux-arts. Elle est aussi ancienne que l'humanité; elle est née avec le monde. C'est dans la poésie que l'imagination peut déployer toute son énergie, toute sa liberté, et faire jaillir la source intarrissable des formes dont elle sait revêtir les objets. C'est dans la poésie qu'elle expose la variété infinie de ses richesses, et qu'elle crée un monde idéal qui nous fait oublier le monde réel.

La poésie exerce une influence salutaire sur la vie et les actions humaines; elle pénètre chez les hommes, chez les peuples dont l'intelligence a reçu le moindre développement. La peinture, la musique elle-même, qui a tant de pouvoir sur nous, ne sont que des parties de la poésie.

ANTINOMIE DU GOUT.

418.

Tout individu qui n'a pas de goût cherche à se défendre contre ce reproche, en disant que *chacun a son goût;* c'est-à-dire que le principe n'en est que subjectif, et que par conséquent le jugement d'un homme n'a aucun droit sur l'assentiment nécessaire des autres. D'un autre côté, ceux qui accordent au jugement le droit d'être valable

pour tout le monde, disent : *on ne peut pas disputer du goût ;* c'est-à-dire le fondement objectif du jugement ne peut pas être rapporté à une idée précise, et par conséquent on ne peut rien décider du jugement par des preuves. De là résulte l'antinomie du goût.

THÈSE.

Le jugement esthétique n'est pas fondé sur des idées ; autrement on pourrait disputer sur le goût, c'est-à-dire décider par des preuves.

ANTITHÈSE.

Le jugement du goût est fondé sur des idées ; autrement on ne pourrait pas même disputer sur le goût, c'est-à-dire on ne pourrait prétendre à l'unanimité nécessaire des autres dans ce jugement.

SOLUTION DE L'ANTINOMIE DU GOUT.

419.

Dans la solution de l'antinomie des principes sur lesquels sont basés les jugemens esthétiques, il importe de prouver que l'idée à laquelle l'objet se rapporte n'a pas le même sens dans les deux maximes des jugemens esthétiques ; que ce double sens est nécessaire au jugement transcendantal ; enfin que l'illusion dans le jugement est inévitable. Ainsi, la solution de l'antinomie du goût se fera

de la même manière que celle de la raison spéculative et pratique.

420.

Pour que le jugement ait de l'universalité, il faut qu'il se rapporte à une idée, sans pourtant qu'il soit prouvé par elle; car une idée peut être déterminable sans être déterminée, ou bien elle est indéterminée et indéterminable à la fois. Ainsi, par exemple, les catégories sont déterminables par les prédicats de l'intuition; l'idée transcendantale de la raison, noumène ou *substratum* de l'intuition, ne peut point être déterminée. Or le jugement du goût se rapporte aux objets des sens, mais sans déterminer une idée pour l'entendement, parce qu'il n'est pas objet de connaissance. Par conséquent, le jugement qui se rapporte au sentiment du plaisir, comme intuition particulière, n'est que particulier et valable seulement pour l'individu qui juge.

421.

Mais le jugement esthétique renferme aussi une relation à un sujet transcendantal, dont l'idée n'est pas déterminable par l'intuition, à l'égard duquel on ne peut, par conséquent, alléguer aucune preuve. Sans cette relation du jugement esthétique à une idée transcendantale, la généralité du jugement esthétique ne serait pas possible, ce qui contredit l'antithèse. Mais si l'idée sur laquelle repose le jugement esthétique était une idée intel-

lectuelle, seulement un peu confuse, alors il serait impossible de prouver le jugement, ce que la thèse n'admet point.

422.

Cette contradiction disparaît quand on admet que le jugement du goût se fonde sur une idée du *transcendantal*, laquelle ne peut en fournir aucune par rapport à l'objet, parce qu'elle est elle-même indéterminable. Par la même idée le jugement obtient cependant de la généralité, parce que sa raison déterminante est considérée comme contenue, comme pouvant être dans l'idée du sujet transcendantal.

423.

Dans les deux jugemens contradictoires, l'idée sur laquelle doit reposer la validité générale du jugement est prise comme ayant le même sens, et pourtant on en déduit deux prédicats différens. La thèse devrait dire : le jugement n'est pas fondé sur une idée déterminée ; l'antithèse : ce jugement est fondé sur une idée, mais indéterminée, d'un sujet transcendantal, base des intuitions. De cette manière, il n'y aurait point de contradiction entre les deux propositions.

DE L'IDÉALISME DE LA CONFORMITÉ DU BUT.

424.

Le principe des jugemens esthétiques, déterminé par des conditions sensibles et des raisons empiriques, établit l'*empirisme* du goût; celui, au contraire, qui est déterminé par une raison *a priori*, établit le *rationalisme* du goût. D'après le premier, l'objet de satisfaction ne serait pas différent de l'agréable; d'après le second, il serait identique avec le bon; de sorte que toute beauté serait révoquée en doute, et il n'en resterait qu'un mélange composé de l'un et de l'autre. Mais il a été démontré qu'il y a des principes *a priori* pour le goût qui peuvent très-bien coexister avec le principe du rationalisme, quoique ils ne soient pas soumis à une idée déterminée.

425.

Le rationalisme du principe du goût est ou le réalisme ou l'idéalisme de l'harmonie de la nature (conformité du but). Le premier admet l'harmonie subjective (ou l'harmonie de la faculté de juger), comme but réel et intentionnel de la nature ou de l'art. Le second suppose une harmonie de la nature avec les besoins de la faculté de juger; concordance sans intention, sans but, et qui est pu-

rement accidentelle, par rapport à la nature et à ses formes produites d'après des lois particulières.

426.

Les belles formes de la nature organique semblent parler en faveur du réalisme. Telles sont les belles plantes et certaines espèces d'animaux qui se distinguent par l'éclat et la richesse de leurs couleurs. Ces objets lui donnent quelque poids, et paraissent prouver qu'il y a un but intentionnel dans la nature, en ce que le plaisir que nous procure le jugement esthétique est le principe de ce réalisme; mais la raison, qui cherche partout à réduire la variété des principes, à établir la loi d'homogénéité, contredit cette opinion.

En outre, la nature dans ses formations libres, et destinées en apparence pour nos jugemens esthétiques, montre une tendance au mécanisme. Tels sont les corps qui passent subitement de l'état liquide à l'état solide, à la congélation et à la cristallisation, comme la neige, la glace, les sels et les métaux. Toutes ces productions naturelles font supposer qu'elles ont été formées d'après de simples lois mécaniques et chimiques, et par conséquent sans aucun but intentionnel.

Une preuve favorable à l'idéalisme de la concordance de la nature, c'est que dans les jugemens du goût nous cherchons son principe en nous-mêmes, et que la faculté de juger le beau est législa-

tive ; ce qui ne pourrait avoir lieu si l'on admettait le réalisme : car, dans ce cas, nous apprendrions de la nature ce qui est beau, et le jugement esthétique serait fondé sur des principes empiriques. Les beaux-arts surtout démontrent le principe de l'idéalisme de la conformité du but. Ils ont d'abord cela de commun avec la nature, qu'ils n'admettent point un réalisme esthétique des sens. De plus, les beaux-arts ne sont point un produit de l'entendement, mais du génie ; ils sont fondés sur les idées esthétiques, et non pas sur celles de la raison, qui en sont essentiellement différentes. Il en résulte que le plaisir produit par les idées esthétiques ne peut pas dépendre du but déterminé que l'on cherche à atteindre : il faut, par conséquent, que l'idéalité, et non pas la réalité, soit le principe du rationalisme.

De même donc que l'idéalité des objets sensibles est la seule manière d'expliquer la possibilité de leurs formes *a priori*, de même l'idéalisme de la conformité du but peut seul expliquer la possibilité des jugemens esthétiques *a priori*, et leur validité générale.

DE LA BEAUTÉ, COMME SYMBOLE DE MORALITÉ.

427.

Pour démontrer la réalité il faut des intuitions. Lorsque les idées sont empiriques, les intuitions

sont appelées *exemples;* mais quand ce sont des idées pures de l'entendement, ces intuitions sont nommées *schèmes*. Comme il est impossible de trouver des intuitions correspondantes aux idées pures de la raison, il est impossible de prouver leur validité objective pour les connaissances théorétiques.

428.

Toute exposition, ou représentation intuitive, est ou *schématique* ou *symbolique* : schématique, quand une intuition *a priori* correspond à l'unité synthétique produite par l'entendement ; symbolique, lorsque l'on rapporte à une intuition sensible une idée de la raison qui ne peut pas avoir une intuition correspondante, qui par conséquent n'est schématique que par la forme (l'analogie). Dans cette exposition, la faculté de juger n'est pas en harmonie avec l'intuition elle-même ou le contenu, mais seulement avec la forme de réflexion.

D'après cela, toutes les intuitions qu'on soumet aux idées *a priori* sont ou des schèmes ou des symboles. Les premiers sont une exposition directe et démonstrative; les seconds ne sont qu'une exposition indirecte et par analogie. Ainsi, par exemple, l'idée d'un état est représentée symboliquement par un corps; c'est purement une analogie. Les mots *fondement*, *base*, *dépendance*, *substance*, sont des hypotyposes symboliques; car ces idées ne sont pas exposées par des intui-

tions correspondantes, mais par analogie, en transportant la réflexion à une autre idée, qui peut-être n'aurait jamais une intuition correspondante.

Si la manière de se représenter un objet peut s'appeler *connaissance*, la connaissance que nous avons de Dieu est symbolique. Celui qui la regarde comme *schématique*, en y ajoutant l'intelligence, la volonté, la puissance, seuls attributs qui prouvent la réalité de cet être, tombe dans l'*anthropomorphisme*; de même que celui qui en éloigne toute intuition est dans le déisme.

Le beau est le symbole de la moralité, et c'est par cette raison seulement qu'il peut prétendre à une satisfaction générale. L'esprit se sent ennobli et élevé au-dessus du plaisir qui résulte des impressions sensibles. Dans celui qui résulte de la moralité, nous avons de l'estime pour nous et pour les autres.

L'analogie du bien moral et du beau consiste en ce que : 1° le beau plaît immédiatement, le bien moral de même, avec cette différence cependant que le premier plaît par la réflexion, le second par l'idée morale ; 2° le beau plaît sans intérêt, le bien moral de même; si toutefois il y a un intérêt attaché au bien moral il ne précède jamais le jugement, il n'est que le résultat de la satisfaction; 3° dans le jugement du beau, la liberté de l'imagination est regardée comme étant en harmonie avec la législation de l'entendement; dans le ju-

gement moral, la liberté de la volonté est en concordance avec les lois de la raison; 4° le principe subjectif du jugement du beau est représenté comme universel, ou ayant une validité générale sans le secours d'une idée; le principe objectif du bien moral est aussi représenté comme valable pour tous les sujets pensans en même temps que pour toutes leurs actions, et a besoin d'une idée pour devenir connaissance.

CRITIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

429.

Nous sommes fondés à admettre que la nature est conforme à notre entendement, qu'elle est constituée de manière que nous puissions réfléchir sur les objets naturels au moyen de certaines déterminations, et les distinguer ainsi les uns des autres.

En effet, les représentations, les idées des objets, étant quelque chose en nous, qui sert à la concordance, à l'harmonie de nos facultés, nous pouvons la concevoir, nous pouvons la connaître *a priori*. Ainsi donc nous avons un principe transcendantal du jugement réfléchissant qui établit la *conformité du but* ou l'harmonie subjective de la nature, et qui rend possible la synthèse des observations particulières pour un système d'expérience. Mais il n'est pas aussi facile de prouver l'harmonie objective. Nous n'avons aucun prin-

cipe ni *a priori* ni *a posteriori* qui démontre que les objets se servent mutuellement comme moyen pour arriver au but, et que leur possibilité n'est concevable pour nous qu'en supposant une causalité des buts ou une harmonie objective. Au contraire, cette harmonie est si peu en connexité avec la nature, que l'on s'en est toujours servi pour prouver que dans la nature tout est accidentel, en ce que, considérée comme simple mécanisme, celle-ci aurait pu se former de mille autres manières.

Cependant le jugement téléologique peut être admis pour l'étude de la nature d'après l'analogie avec la causalité et non pour l'expliquer par ses principes : il appartient donc au jugement réfléchissant et non au jugement déterminant, et son principe ne peut point être constitutif, mais régulatif.

ANALYTIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

430.

La *conformité du but* ou l'harmonie de la nature peut être ou *formale* ou *matérielle*.

L'harmonie formale est l'accord d'une variété avec une idée du but, en tant que cette idée est loi particulière de la nature. Elle est ou subjective, comme dans le jugement du beau, ou objective : les figures géométriques fournissent des

exemples de l'harmonie objective ; telles sont la circonférence, les sections coniques, fertiles en propositions qui peuvent être employées à la solution d'une infinité de problèmes. Mais comme ces attributs ne sont pas nécessaires pour rendre possible l'idée de l'objet, c'est-à-dire ne sont pas des qualités inhérentes sans lesquelles l'objet ne saurait exister ; comme, au contraire, les jugemens par lesquels ces qualités sont attribuées à l'objet sont synthétiques, les figures géométriques n'ont qu'une harmonie objective formale et non pas matérielle ou réelle. Leurs qualités ne sont que des règles particulières de la nature.

L'harmonie est matérielle, lorsqu'elle peut être jugée d'après le rapport de cause et effet : elle peut être ou extérieure (relative) ou intérieure. Les objets de la nature, considérés comme moyens d'autres productions, ont une harmonie extérieure ou relative. Elle établit l'utilité ou la convenance des choses pour tous les êtres de la nature. Les objets qu'on juge immédiatement comme production de l'art ont une harmonie intérieure.

L'harmonie relative, basée sur la convenance, n'est qu'accidentelle. L'objet n'existe pas pour lui-même, mais pour un autre pour lequel il n'est qu'un moyen. Lorsqu'on envisage les objets comme simple moyen, on les conçoit comme résultats du mécanisme et de la nécessité de la nature, et par conséquent on fait disparaître toute idée téléologique.

CARACTÈRE DES BUTS DE LA NATURE.

431.

Pour concevoir qu'un objet naturel existe simplement commebut, c'est-à-dire que son existence ne dépend point du mécanisme de la nature, mais d'une causalité agissante d'après des idées, il suffit de savoir que sa forme n'est point possible par la nécessité de la nature, mais qu'elle l'est d'après une causalité libre et intentionnelle, ou autrement dit, que sa forme est *contingente*. Ainsi, par exemple, si quelqu'un rencontre dans un pays solitaire en apparence, un polygone regulier tracé dans le sable, son jugement, en réfléchissant sur cet objet, en lui cherchant une idée, découvrira bientôt, à l'aide de la raison, l'unité du principe de son origine; il ne le placera ni dans le sable, ni dans la mer, ni dans les animaux, en un mot dans aucun des objets qui l'entourent; il ne cherchera point la cause de l'existence de cette figure dans le mécanisme de la nature, mais bien dans la raison qui en contient l'idée, c'est-à-dire il regardera l'objet simplement comme but et non pas comme but de la nature; il n'y verra qu'un produit de l'art.

Pour qu'un objet soit conçu comme *but de la nature*, il faut que la variété de cet objet se présente alternativement comme cause et comme

effet, et que chaque partie de cette variété puisse correspondre aux dispositions qui se trouvent dans les autres parties. Tous les êtres organisés de la nature ont ces dispositions, qui se manifestent sous trois différens rapports : leur génération, ou production de leur espèce; leur accroissement et leur nourriture, ou conservation. Prenons un arbre pour exemple : 1° Il en produit un autre de la même espèce dans laquelle il est d'un côté produit comme effet, et de l'autre comme cause; et c'est ainsi qu'en se reproduisant continuellement il se conserve comme espèce; 2° l'arbre se produit comme individu : cette sorte d'effet n'est, à la vérité, que l'accroissement, mais il est pourtant différent des lois mécaniques, parce que la matière que l'arbre emploie pour sa croissance est élaborée et changée en une qualité particulière; 3° chaque partie de l'arbre se produit de manière que la conservation de l'une dépend de la conservation de l'autre.

432.

D'après cela, il est donc possible de séparer de l'objet l'idée de ce qu'il devrait être, et de le considérer comme produit d'une causalité intentionnelle, agissant d'après une idée, c'est-à-dire un but. Cet objet n'en serait pas moins un objet de la nature, puisqu'il faut le considérer comme objet qui s'organise lui-même, c'est-à-dire comme matière à laquelle ses forces sont inhérentes.

LES OBJETS CONSIDÉRÉS COMME BUT DE LA NATURE SONT DES ÊTRES ORGANISÉS.

433.

La synthèse de cause et effet peut être une série qui procède des causes aux effets, et alors les objets considérés comme effets ne peuvent point être des causes de leur causes (*nexus effectivus*); mais la synthèse de causalité peut être aussi de telle sorte que l'effet est en même temps cause de sa cause (*nexus finalis*). La première peut être nommée synthèse des causes réelles, la seconde, synthèse des causes idéales. Tout objet existant comme but de la nature exige d'abord que ses parties, quant à leur existence et à leur forme, se rapportent au tout et qu'elles soient en relation de cause et effet; car, comme but, cet objet est compris dans une idée qui peut déterminer *a priori* ce qu'il contient. Considéré sous ce rapport, l'objet est envisagé comme produit de l'art, c'est-à-dire comme produit d'une cause intelligente, différente de la matière de l'objet, dont la causalité est déterminée par l'idée d'un tout possible.

Mais pour qu'un objet existe comme produit ou comme but de la nature, il faut que l'idée de cet objet soit conçue comme sa cause, que la faculté de se reproduire soit une causalité en lui-même et qu'il ne dépende pas d'une causalité, d'après les idées des êtres rationnels. Sous ce point de vue,

il faut que toutes les parties puissent être réunies en une unité telle que chacune soit un organe non-seulement existant pour les autres, mais encore produisant ces autres parties; en d'autres termes, il faut que ses parties soient réciproquement des causes et des effets de leur forme; c'est ainsi seulement que l'idée du tout peut déterminer la forme et la réunion des parties, et que les causes efficientes peuvent être jugées comme causes finales. Dans un produit de l'art, une montre, par exemple, une partie peut être regardée comme le moteur de l'autre, mais non pas comme sa cause efficiente; aucun rouage ne produit son semblable; et quand la combinaison de ses parties vient à être troublée, elle ne peut pas elle-même réparer le désordre. C'est pour cette raison que sa cause efficiente n'est point dans la nature, mais dans un être agissant d'après les idées et d'après une causalité qui est en lui-même. Dans un objet de la nature, au contraire, une partie peut produire l'autre et rétablir l'ordre qui existait.

Un être organisé n'est pas une machine, qui n'a que la force motrice. L'être organisé, au contraire, est doué d'un principe générateur; il communique la force motrice à la matière, qui ne la possède pas par elle-même. Il renferme donc en lui une force organisante, propagatrice : ce qui ne peut être effectué par le mouvement, ou le mécanisme seul.

Ce n'est pas assez que d'établir une analogie

entre la nature et l'art, et de dire, en les comparant, que la faculté génératrice de l'une ressemble à celle de l'autre ; c'est placer l'artiste, l'architecte hors de la nature. On approche plus de cette qualité mystérieuse, lorsqu'on compare la nature avec la vie ; seulement, dans ce cas, on est obligé de douer la matière d'une qualité qui lui répugne (hylozoïsme), ou on est forcé de lui attribuer un principe étranger qui est en communauté avec elle (une ame). Dans ce dernier cas il faut supposer de nouveau que la matière organisée est l'instrument de l'ame, sans que pour cela la matière soit mieux expliquée ; ou regarder l'ame comme génératrice du corps, et enlever ainsi la production à la nature.

Les êtres organisés seuls sont but de la nature, seuls ils donnent de la réalité à l'idée de but, et fournissent ainsi aux sciences naturelles des idées pour juger ces êtres d'après un principe *téléologique*.

PRINCIPE POUR JUGER L'HARMONIE INTÉRIEURE DES ÊTRES ORGANISÉS.

434.

Le principe d'après lequel doit être jugée l'harmonie intérieure des êtres organisés est le suivant : *Un produit organisé de la nature est celui dans lequel tout est réciproquement but et moyen.* Rien en lui n'est inutile et sans but; il n'est pas

soumis à un mécanisme aveugle. Ce principe, il est vrai, paraît dériver de l'expérience; mais la généralité et la nécessité qu'il exprime prouvent assez qu'il ne repose point sur elle, et qu'il ne peut être fondé que sur un principe *a priori*.

Les botanistes et les anatomistes, pour pénétrer plus avant dans le principe de la disposition, de l'ordre et de la réunion des parties des corps, et pour mieux concevoir leur but, admettent que rien n'est inutile dans aucun être; les physiciens prétendent de même que rien n'est hasard dans la nature. En effet, il est impossible de se passer de ce principe téléologique, si l'on veut comprendre la nature; sans lui, il n'y aurait pas unité dans l'observation : l'expérience, la nature elle-même, ne seraientpas possibles pour nous. Ce principe conduit la raison à un autre ordre de choses que celui du mécanisme de la nature qui devient insuffisant.

L'idée doit être la base de la possibilité des productions naturelles. Comme elle est unité absolue, tandis que la matière est variété sans unité, il faut que l'unité de l'idée de but se rapporte à tout ce que renferme une production naturelle.

PRINCIPE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE POUR LA NATURE COMME SYSTÈME DES BUTS.

435.

C'est donc la matière organisée seule qui ren-

ferme l'idée de but de la nature, en ce qu'elle en est le produit organisé. L'harmonie extérieure de la nature ne nous donne aucun droit de la considérer comme but et cause, d'après le principe des causes finales.

Mais l'idée du but de la nature, comme production, nous conduit nécessairement à l'idée de son ensemble comme système des règles pour les buts : elle nous apprend à quelle idée tout mécanisme de la nature est subordonné d'après un principe.

Le principe rationnel : *Tout dans la nature a son but, rien n'est inutile*, n'est que subjectif. Il n'est pas pour le jugement déterminant, mais pour le jugement réfléchissant : donc il n'est pas constitutif, mais seulement régulatif. Il ne décide en aucune manière que les choses que nous jugeons d'après lui soient réellement un but de la nature.

Cependant puisque nous avons découvert dans la nature une force productrice qui ne peut être jugée que d'après l'idée des causes finales, nous pouvons, d'après ce principe, aller plus loin encore et regarder tous les objets naturels comme appartenant à un système des buts, sans en excepter même ceux qui n'exigent pas un principe pour les rendre indépendans du mécanisme de la nature. Car la première idée nous conduit déjà au-delà du monde sensible, en ce que l'unité du principe transcendantal n'est pas seulement pour certaines espèces de la nature, mais valable encore pour son ensemble.

Dans chaque science il est essentiel d'avoir égard aux principes qui la constituent.

Ces principes sont *internes*, lorsqu'ils ne sont pas dérivés d'une autre science ; dans le cas contraire, ils sont externes, étrangers (*lemmata*). Chaque science étant un système doit avoir des principes internes qui en soient la base ; autrement elle n'aurait aucune solidité. C'est précisément le cas de la philosophie naturelle, lorsqu'on y introduit l'idée de Dieu pour expliquer l'harmonie de la nature, et qu'ensuite on se sert de l'harmonie de la nature pour expliquer l'existence de Dieu. C'est ainsi que l'on confond la physique avec la théologie. Cette dernière doit, sans rien emprunter à la physique, donner de son propre fonds la preuve de l'existence de Dieu. Cependant elle prétend avoir obtenu la réalité de l'idée de Dieu par la contemplation de la nature.

436.

La question de savoir si les buts de la nature sont intentionnels ou non, n'appartient donc pas à la philosophie naturelle ; elle doit en être écartée, autrement elle sort de sa sphère et devient métaphysique. Il lui suffit d'établir qu'il y a des objets que nous ne pouvons juger, quant à leur forme, que d'après des lois de la nature, et sur lesquels nous ne pouvons réfléchir que par l'idée de but qui est le principe de ces lois. C'est pourquoi il ne faut pas introduire dans les principes de la

philosophie naturelle une cause surnaturelle. Le principe du but admis dans la téléologie n'est valable que pour le jugement réfléchissant et non pour le jugement déterminant. Par conséquent il ne fournit pas une raison particulière de la causalité; il est seulement pour l'usage de la raison qui cherche à compléter les lois mécaniques, insuffisantes même pour les recherches empiriques.

ANTINOMIE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

437.

Le jugement déterminant n'étant pas autonomie, n'ayant pas des principes pour établir les idées des objets, et ne faisant que subsumer les objets, que les soumettre aux lois ou aux idées données comme principes, n'est sujet à aucune antinomie ou contradiction des principes. Il n'en est pas ainsi du jugement réfléchissant. Celui-ci n'ayant pas de loi qui lui serve de principe de raisonnement, doit en trouver un dans sa propre source. Ce principe ne peut être que subjectif; il ne peut servir qu'à l'emploi harmonique des facultés de connaître. Sous ce rapport, le jugement a ses maximes nécessaires d'après lesquelles il réfléchit, afin d'arriver par leur secours aux idées des lois de la nature : donc une antinomie peut avoir lieu dans ces maximes.

L'entendement a ses lois *a priori* pour la nature,

et dans ce cas le jugement est déterminant. Mais l'entendement étend ces lois à l'infini par les déterminations de l'expérience, et dans ce cas le jugement cherche les lois empiriques particulières d'après le principe de l'unité de la nature. De cette manière le jugement peut partir de deux maximes différentes, dont l'une est fournie par l'entendement, et l'autre *a posteriori* par l'expérience. C'est ce qui fait naître l'antinomie suivante.

Thèse. Toute production de choses naturelles est possible d'après de simples lois mécaniques.

Antithèse. Certaines productions naturelles ne sont pas possibles d'après de simples lois mécaniques.

SOLUTION DE L'ANTINOMIE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

438.

Ces deux propositions, considérées comme principes objectifs du jugement déterminant, sont nécessairement en contradiction; mais alors ce n'est point une antinomie du jugement, mais de la législation de la raison. Or la raison ne peut prouver aucune de ces deux propositions, parce que nous ne pouvons avoir aucun principe *a priori* des objets possibles d'après les lois empiriques de la nature.

Si, au contraire, on considère ces deux propositions comme des maximes subjectives, il n'y a plus

entre elles aucune contradiction. En effet, la thèse énoncée est un principe qui ne souffre aucune exception; mais il ne dit pas cependant que les objets naturels soient possibles par les lois mécaniques seules et indépendamment de toute autre cause; il dit seulement qu'il faut réfléchir sur la nature d'après le principe du simple mécanisme. C'est pourquoi l'antithèse peut aussi être valable; et l'on peut réfléchir sur certains objets de la nature d'après un principe différent de celui du mécanisme, et qui est celui des derniers buts ou *causes finales*.

L'antinomie n'a donc lieu que parce que l'on confond le principe du jugement réfléchissant avec celui du jugement déterminant, et l'autonomie du premier avec l'hétéronomie du second. La nature a des productions conformes à l'idée de but; c'est un fait; mais il est problématique si cette technique de la nature est intentionnelle ou non. Si l'on décide positivement l'un ou l'autre, il est impossible d'éviter l'antinomie.

DIFFÉRENS SYSTÈMES TÉLÉOLOGIQUES.

439.

On appelle *technique* la causalité de la nature ou sa manière de procéder, parce que nous trouvons quelque chose d'harmonique dans ses productions. La technique se divise en *intentionnelle* et *non intentionnelle* ou naturelle.

L'opinion que toute technique de la nature est sans intention peut être appelée l'*idéalisme* de l'harmonie ; celle au contraire que quelque technique est intentionnelle pourrait être nommée *réalisme* de l'harmonie de la nature.

L'idéalisme de l'harmonie est ou celui de la causalité ou celui de la fatalité.

Le premier système, dont les auteurs sont Épicure et Démocrite, concerne le rapport de la matière à une cause physique de sa forme, savoir, les lois du mouvement ; il nie toute différence entre la technique de la nature et la simple mécanique. Il se sert même du hasard aveugle pour expliquer la mécanique de la nature. Il n'explique donc rien, pas même l'apparence dans nos jugemens téléologiques, et par conséquent ce prétendu idéalisme n'est nullement prouvé.

Le système de fatalité, dont l'auteur est Spinosa (système dont les germes ont vraisemblablement existé avant ce philosophe), n'est pas aussi facile à réfuter. Il concerne le rapport de la matière à une cause hyperphysique de la nature. Ce système n'admet pas les buts de la nature comme des productions, mais seulement comme des accidens inhérens à un être suprême qui est la substance de la nature, mais non pas sa causalité. Par là, il est vrai, les formes de la nature ont l'unité du principe nécessaire pour toute harmonie ; mais d'un autre côté la causalité des formes est changée en nécessité, et leur harmonie n'est pas du tout expliquée. D'ailleurs l'idée de substance,

dans le spinosisme, repose sur l'emploi transcendantal des catégories.

440.

Le réalisme de l'harmonie de la nature est ou physique ou hyperphysique.

Le premier établit les buts de la nature sur une faculté agissante avec intention; c'est l'animation de la matière, c'est l'hylozoïsme. Mais la possibilité d'une matière vivante est une idée contradictoire que l'on ne saurait concevoir; car c'est précisément l'inertie qui fait le caractère essentiel de la matière. La possibilité d'une matière animée, par exemple, un animal, ne peut être employée pour une hypothèse de l'harmonie dans l'ensemble de la nature qu'en tant que cette matière animée se manifeste partiellement par son organisation dans l'expérience : mais la nature vivante ne peut pas être reconnue *a priori*.

441.

Si on admet, pour expliquer l'organisation de la matière, un principe vivant associé à cette matière, on tombe dans un cercle vicieux, parce que la vie elle-même est une sorte d'association. Ainsi l'hylozoïsme ne prouve rien.

Le réalisme hyperphysique fait dériver l'harmonie de la nature d'une causalité intentionnelle, cause du monde; c'est pourquoi on l'appelle

théisme. Mais il cherche la cause de cette harmonie dans un être hors de la nature, sans avoir prouvé préalablement que l'unité de but et de la matière n'est pas possible par le simple mécanisme de cette matière.

Comme il est impossible de le prouver, puisque nous ne pouvons connaître le principe inhérent de ce mécanisme, il ne nous reste plus qu'à admettre une intelligence suprême, cause de la nature. C'est le seul moyen de pouvoir réfléchir sur les produits de la nature; mais alors ce principe n'est que le jugement réfléchissant, et non point le jugement déterminant; et par conséquent il ne peut être objectif.

Tous ces systèmes sont dogmatiques. On n'y a point égard à l'usage primitif de l'entendement dans les idées, et on les regarde comme des prédicats absolus des objets.

PRINCIPE CRITIQUE POUR LE JUGEMENT RÉFLÉCHISSANT.

442.

C'est une propriété inhérente à la nature de notre entendement de distinguer la possibilité et la réalité des objets. Cette distinction, cette différence reposent, sur ce que le possible n'est que la position ou admission de l'idée d'un objet par rapport à la faculté de connaître; le réel, au contraire, est la position de l'objet lui-même : cette

distinction n'est donc que subjective, valable seulement pour notre entendement, qui se représente un objet comme donné, lorsqu'il ne l'est pas.

La même chose a lieu avec le principe de l'harmonie de la nature, quant à la cause de la possibilité d'un prédicat semblable qui n'existe que dans l'idée; car pour l'effet, la production, il est donné dans la nature, et l'idée de sa causalité comme intelligence agissant d'après des buts paraît établir l'idée de but de la nature comme principe constitutif, ayant un objet donné par elle; et c'est en quoi cette idée se distingue des autres.

Ce caractère particulier de l'idée de but résulte de ce qu'elle n'est point un principe pour l'entendement, mais pour le jugement et pour l'application d'un entendement, en général, aux objets possibles de l'expérience. L'objet de cette idée peut bien être donné par la nature, mais le jugement ne peut pas le déterminer conformément à cette idée.

443.

Nous avons dit plus haut que le jugement subsume le particulier, qu'il le soumet au général par les catégories, pour déterminer la grande variété des cas particuliers et en rendre la connaissance possible. Ainsi, d'après la nature de notre

entendement, le particulier ne peut pas être déterminé par le général; il ne peut par conséquent en dériver. Cependant la variété des cas particuliers dans la nature doit être en concordance avec le général, concordance qui ne peut être qu'accidentelle et sans principe.

444.

Pour que cette concordance soit au moins possible pour la pensée, il faut que nous supposions un entendement par rapport auquel cette concordance puisse être regardée comme nécessaire.

La nature de l'entendement humain est de procéder de la généralité analytique (les idées) au particulier (les intuitions empiriques). Or il est possible de se représenter un entendement qui procède de la généralité synthétique au particulier (de l'intuition d'un tout à ses parties), qui par conséquent ne contienne pas la contingence de la synthèse des parties.

D'après la nature d'un entendement semblable, le tout, l'ensemble lui-même serait la condition de la synthèse des parties; tandis que, d'après la nature de l'entendement humain, ce n'est que l'idée du tout qui en est la condition : le premier est un entendement *intuitif*, le second *discursif*.

Toutefois nous ne pouvons nous représenter la synthèse d'un entendement intuitif que par notre

entendement discursif. Par cette raison, le tout est un effet dont l'idée est regardée comme cause de la possibilité. Mais l'effet, ou le produit d'une cause, est un but : donc l'idée de conformité de but de la nature n'est qu'un résultat de la nature de notre entendement qui s'efforce d'expliquer d'après des causes finales toutes les productions naturelles.

La synthèse des parties produite par notre entendement, il est vrai, conduit seulement à un tout du simple mécanisme, et non pas à un but de la nature; mais il n'en résulte pas qu'il en soit de même pour tout autre entendement. Cela fait supposer que les objets matériels sont des phénomènes, et c'est ainsi que nous jugeons le monde sensible d'après des lois mécaniques : comme objet de la raison nous le jugeons d'après les lois téléologiques, et nous y voyons l'effet d'une cause hyperphysique. D'où il résulte qu'aucune intelligence ne peut comprendre la plus petite des productions de la nature d'après de simples lois mécaniques, mais qu'il est absolument nécessaire pour elle de chercher le principe suprême du but dans une intelligence, cause du monde.

445.

Le mécanisme de la nature seul ne peut pas expliquer la possibilité d'un être organisé, et il faut le soumettre à une cause intentionnelle; mais

de l'autre côté le seul principe téléologique de cette cause ne suffit pas non plus pour nous faire juger un être comme objet organisé de la nature, et il faut absolument y réunir le mécanisme de la nature comme l'instrument d'une cause intentionnelle.

446.

Dans l'observation et l'étude des objets organisés qui présentent d'une manière non équivoque un but de la nature, il faut supposer une organisation primitive qui emploie le mécanisme de la nature pour produire des formes organisées, ou qui développe celles de ce mécanisme

L'anatomie comparée peut nous être d'une grande utilité pour découvrir dans la matière organisée un ensemble, un système (et le génie de Kant, de Blumenbach et de Cuvier l'a prouvé).

La concordance de tant d'espèces d'animaux dans un type commun, qui se fait remarquer non-seulement dans la construction des parties, mais encore dans leur ordre, leur disposition; l'étonnante simplicité qui a présidé à la production d'une si grande variété d'espèces; l'analogie des formes, qui, malgré la différence qu'il y a entre elles, paraissent être produites d'après un seul plan, un seul modèle, tout concourt à donner de la force à l'hypothèse que ces formes ont une affinité dans leur origine, qu'elles sont la production d'un même

principe générateur, et qu'elles ont pour ainsi dire une mère commune.

Les espèces se rapprochent par degrés, depuis l'homme, où le principe du but est le plus prononcé, jusqu'au polype, aux mousses et à la matière brute. C'est de cette force primitive que semble dériver la technique de la nature, qui nous paraît inexplicable dans les êtres organisés.

L'archéologue de la nature peut faire sortir du sein de la terre, qui elle-même est sortie du chaos, des êtres avec des formes, où la concordance, le but, sont moins prononcés; ceux-ci peuvent en produire d'autres, qui donnent plus visiblement des indices de but; mais il doit, pour cette fin, attribuer à la force génératrice une organisation harmonique convenable à toutes les productions; autrement il serait impossible de concevoir les règnes animal et végétal.

Les changemens mêmes auxquels certains individus de l'espèce organisée sont soumis, en considérant que le caractère changé est transmis au principe générateur et contenu en lui, ne peuvent être autrement expliqués que par le développement d'une disposition primitive, propre à conserver son espèce. La faculté de se reproduire, ou la concordance générale dans un être organisé, est étroitement liée avec la condition que la force génératrice ne doit rien renfermer que ce qui appartient à l'ensemble des buts d'une disposition primitive, non encore développée. En s'écartant

de ce principe, il est impossible de distinguer si plusieurs parties que l'on rencontre dans la forme d'une espèce ont un but ou n'en ont pas, et le principe téléologique que, dans un être organisé tout ce qui sert à sa propagation doit être regardé comme conforme au but, est alors ébranlé et n'a aucune force.

Hume demande à ceux qui, pour mieux comprendre le but et l'harmonie de la nature, admettent un *entendement architectonique*, c'est-à-dire une cause intentionnelle ayant le pouvoir exécutif, de quel droit ils supposent que des facultés et des qualités peuvent se rencontrer et se réunir harmoniquement pour constituer un entendement semblable. Cette question n'en est pas une; car la difficulté qui paraît s'opposer à l'opinion concernant la première production, qui doit renfermer le but concevable par elle seule, repose uniquement sur la question de savoir quel est le principe d'unité de la variété dans cette production. Or, si l'on admet que ce principe est dans l'entendement d'une cause génératrice et qui est une substance simple, il n'y a plus de question. Si, au contraire, on place la cause dans la matière, comme aggrégat des substances, alors la formation de cette matière manque absolument du principe d'unité pour sa forme; son harmonie intérieure et la faculté productive attribuée à la matière sont un mot vide de sens.

C'est pour cette raison que ceux qui cherchent

le principe suprême pour les formes harmoniques de la matière, sans avoir recours à une intelligence, sont obligés de placer l'univers dans une seule substance qui renferme tout (panthéisme), ou ils le regardent comme l'ensemble des déterminations inhérentes à une seule substance (spinosisme).

447.

La réunion du principe téléologique avec le mécanisme de la nature peut être envisagée de deux manières. Ou l'intelligence, cause du monde, produit la formation organisée d'après son idée, à l'occasion de chaque accouplement, c'est l'*occasionalisme ;* ou bien cette intelligence a placé dans certaines productions primitives la disposition de s'organiser elles-mêmes, par la propagations, c'est le *prestabilisme*.

L'occasionalisme détruit tout usage de la raison, tout jugement sur les productions semblables, et par conséquent la nature elle-même. Le prestabilisme est de deux espèces. La première est la théorie de l'*évolution* ou de la *préformation individuelle*. Ce système considère chaque être organisé comme engendré par son semblable. Tous les êtres sont préformés primitivement, et la génération ne sert qu'à développer les forces renfermées dans les germes préformés. Ce système, comme l'occasionalisme, détruit toute spontanéité de la nature; il a d'ailleurs toute l'expérience contre lui.

La seconde espèce de prestabilisme est le système de l'*épigénèse* ou de la *préformation générique;* d'après cette théorie, l'être organique, engendré par son semblable, est un produit de ce dernier, et la nature est considérée comme ayant une disposition primitive à l'organiser elle-même selon la différence des espèces.

Ce dernier système est en harmonie avec les principes de l'expérience et de la raison. Il n'accorde à la nature que des dispositions primitives à s'organiser elle-même, mais non pas des embryons préformés; et c'est ainsi que la nature, non-seulement développe, mais produit et propage les êtres.

DE LA CONFORMITÉ DU BUT DANS LES RAPPORTS EXTÉRIEURS DES ÊTRES ORGANISÉS.

448.

Lorsqu'un objet naturel sert de moyen pour un but, la conformité du but est *extérieure*. La matière inorganique n'a qu'une harmonie extérieure, en ce qu'elle n'est qu'un moyen pour les produits organisés. Ces derniers au contraire ont une harmonie intérieure; ils sont but de la nature. L'harmonie *intérieure* est liée avec la possibilité de l'objet; l'harmonie exige que la réalité soit but. Tout être organisé entraîne l'idée de causalité d'après des buts, une intelligence intentionnelle

agissant d'après des vues. Il n'en est pas ainsi des êtres dans lesquels on reconnaît seulement le simple mécanisme de la nature.

449.

Il n'y a qu'une seule harmonie extérieure, qui est réunie avec l'harmonie intérieure, savoir : l'organisation de deux sexes pour la propagation de leur espèce; dont l'ensemble (un couple semblable) et dont la réunion forme un tout organisant.

Le but d'un être organisé est en lui-même ou hors de lui; dans le premier cas, il est dernier but; dans le second, il n'existe que comme moyen qui est en harmonie avec les autres êtres.

450.

La nature de notre entendement et de la raison nous force d'expliquer l'origine des êtres naturels d'après des causes finales, et nous avons des motifs suffisans, pour le jugement réfléchissant, de regarder l'homme comme le dernier but de la nature par rapport aux autres êtres.

DERNIER BUT DE LA NATURE.

451.

De tous les êtres organisés dans la nature, l'homme seul est capable d'avoir l'idée du but et

d'être but lui-même. Il est la seule créature qui ait une intention, un dessein, en se servant des objets naturels comme de moyens pour ses vues. Par conséquent, la raison qui fait que l'homme est regardé comme but doit le faire également considérer comme dernier but; mais cela dépend de la nature des buts qu'il a en vue. Or l'homme peut avoir pour but la satisfaction de ses penchans, de ses désirs, ce qui constitue son bonheur; ou bien, l'aptitude et la capacité qu'il a pour tous les buts; ce qui constitue sa culture.

Le bonheur ne peut pas être le dernier but de l'homme. Ce dernier but est dans le mécanisme de la nature, et l'homme ne saurait jamais l'atteindre, car ses penchans tendent à l'infini, et ne peuvent être ni contentés ni limités. Outre cela, l'homme est, comme tout autre animal, exposé à tous les dangers, à tous les effets destructeurs de la nature : de cette manière, il ne saurait jamais atteindre son but.

Pour déterminer en quoi l'on doit placer le dernier but de l'homme, il faut savoir ce que fait la nature pour préparer l'homme à des actions qui le mènent au but final. Il faut en séparer, en écarter tous les buts qui reposent sur des conditions et qui dépendent de la nature seule, comme par exemple le bonheur terrestre. Il ne reste plus alors de tous ces buts dans la nature que la condition formale et subjective; savoir, l'aptitude ou la faculté de se proposer des buts libres, et de se

servir de la nature comme d'un moyen d'y parvenir. Cette aptitude est nommée culture : ainsi c'est la culture seule et non pas le bonheur qui, par rapport à l'homme, doit être regardée comme dernier but de la nature.

Mais la culture de l'homme, ou la capacité subjective de réaliser les buts qu'il se propose, n'est pas suffisante pour effectuer la liberté dans le choix et la détermination de ses buts; car l'homme se soumet au mécanisme naturel en tant qu'il se laisse déterminer par des besoins factices. Outre cela, l'expérience prouve que la culture de l'habileté n'est possible que quand il y a inégalité de conditions dans l'espèce humaine, inégalité qui entraîne beaucoup d'obstacles à la culture morale. La dernière condition de la culture est la discipline ou la volonté affranchie du despotisme et du joug des désirs et des penchans. C'est la volonté indépendante des motifs sensibles ou la liberté morale ; c'est par elle que l'homme appartient à un monde intelligible, et qu'il est par conséquent indépendant des lois de la nature.

D'après ce que nous venons de dire le but final de la nature serait celui qui ne dépend d'aucune condition pour être possible.

Lorsque l'on veut expliquer l'harmonie de la nature par le simple mécanisme, les objets n'existent pour aucun but. En la faisant dépendre, au contraire, d'une cause intentionnelle, il faut que les objets aient un but final.

Le but final ne peut pas être un produit naturel. car il n'est aucun produit de la nature dont la condition ne dépende d'aucune autre condition. Le but final au contraire ne dépend d'aucune condition, mais seulement de l'idée que l'on en a.

Or, il n'y a que l'homme dont la causalité soit téléologique, c'est-à-dire dirigée vers des buts; seul il a la faculté de concevoir la loi d'après laquelle il détermine ses buts, comme absolue et indépendante des conditions de la nature. C'est le seul être, dans le monde, regardé comme objet en lui-même, comme noumène : c'est en lui seul qu'il est possible de connaître une faculté hyperphysique, *sa liberté*, la causalité de cette liberté et les objets qu'il se propose comme but. On ne peut point demander pour quel but il existe, son existence étant le but suprême, la cause finale à laquelle il soumet la nature entière; ou du moins s'il ne la soumet pas il ne peut se laisser influencer par elle sans agir contrairement à cette cause.

Donc, si les êtres, dépendans quant à leur existence, ont besoin d'une cause suprême, l'homme doit nécessairement être le dernier but de la création, car sans lui, toute la série des buts subordonnés serait sans lien, sans principe, et ce n'est que dans l'homme, comme être moral, que se trouve la législation absolue par rapport aux buts. Lui seul mérite d'être le but final, à qui la nature entière est téléologiquement subordonnée.

PHYSICOTHÉOLOGIE.

452.

Lorsque la raison entreprend d'arriver par les buts de la nature à la cause absolue de la création et aux qualités de cette cause, cet essai se nomme *physicothéologie*. Quand elle y arrive par les *buts moraux* des êtres rationnels, c'est alors l'*éthicothéologie* ou théologie morale.

Tous les efforts de la raison sont vains si elle veut parvenir à la connaissance du but final de la création par la théologie de la nature. Cette dernière peut tout au plus nous représenter l'idée d'une causalité intelligente comme indispensable pour nos facultés subjectives, et comme la seule qui nous fasse concevoir la possibilité des objets considérés comme but; mais elle ne peut nullement déterminer cette idée, ni sous le rapport théorétique ni sous le rapport pratique; elle n'est que *téléologie*, et non pas *théologie de la nature*. Car les rapports des buts restent toujours conditionnels et dépendans dans la nature; par conséquent il ne peut pas même être question du but pour lequel la nature existe et qui doit être hors d'elle. Ainsi la physicothéologie ne peut démontrer le but final de la création, ni par conséquent déterminer l'idée d'une cause intelligente du

monde : donc elle ne peut pas constituer la theologie.

THÉOLOGIE MORALE.

453.

L'intelligence la moins développée juge que le monde existe pour l'homme ; sans lui, en effet, toute la nature manquerait de but final. Mais l'homme ne peut pas être but final de la création seulement à cause de ses facultés intellectuelles et parce qu'il peut contempler la nature ; car la contemplation de la nature elle-même n'a qu'un prix conditionnel et suppose un but final. Il n'est pas non plus but final de la création à cause du sentiment de plaisir ou de bonheur qu'il éprouve ; car il n'y a pas de raison qui nécessite l'harmonie de la nature avec le bonheur de l'homme. L'existence du monde ne peut donc avoir un but final que par rapport au mérite et au prix que l'homme acquiert par son intention, sa bonne volonté qui seule est absolue. Quand nous découvrons dans le monde un arrangement et un ordre des buts, et que nous les subordonnons à un but final, il est évident qu'il ne s'agit pas d'un but de la nature, mais du but final pour lequel elle existe, celui de la création et de la condition absolue qui le rend possible ; en d'autres termes,

nous avons en vue une cause intelligente capable de produire la nature.

L'homme, comme être moral, étant but de la nature, contient une raison, une condition suprême qui nous fait regarder le monde comme un ensemble de buts et comme système de causes finales. Nous avons surtout un principe qui rend légitime le rapport des buts de la nature avec une cause intelligente, cause première et absolue du monde. C'est ce principe qui détermine cette cause absolue et ses qualités dans un monde où tout est but.

Ce principe nous fera regarder cet Être suprême comme intelligence législatrice, non-seulement pour la nature, mais aussi pour le monde moral. Relativement au bien suprême du monde moral ou à l'existence des êtres rationnels sous des lois morales, nous attribuons à l'Être suprême l'*omniscience*, afin que rien ne lui soit caché; la toute-puissance, afin qu'il puisse produire l'harmonie de la nature avec le but suprême. Il est présent à tous nos besoins; il est partout. Il est éminemment bon et juste; car ces deux attributs constituent la sagesse et sont la condition d'une cause suprême, d'après les lois morales.

Le principe du rapport du monde à une cause suprême est une preuve suffisante sous le rapport pratique; car l'idée d'un être soumis aux lois morales est un principe *a priori*, d'après lequel chaque homme doit se juger. La raison re-

connaît aussi *a priori* que ce rapport moral est pour elle un principe nécessaire pour juger téléologiquement l'existence des objets, c'est-à-dire d'après le principe des causes finales.

La loi morale détermine *a priori* le but final, qui est le bien suprême par la liberté. La condition subjective d'après laquelle l'homme se propose un but final, c'est le bonheur. Ainsi le bonheur est le bien suprême physique dans ce monde; il dépend de la condition objective, de l'harmonie de l'homme avec la loi morale, par laquelle seule on est digne d'être heureux.

Mais ces deux conditions, le bonheur et la moralité, nécessaires pour le but final que nous prescrit la loi morale, nous ne les apercevons point réunies par les simples causes de la nature : donc si on n'admettait pour la liberté aucune autre causalité que celle de la nature, il n'y aurait pas d'harmonie entre l'idée de ce but nécessaire et la possibilité de son exécution. Or cette harmonie existe nécessairement : donc l'Être suprême existe aussi nécessairement. C'est la preuve morale de l'existence de Dieu; cette preuve seule donne de l'autorité à celle que fournit la physicothéologie, et qui n'a de force que par la première. Cette preuve repose sur des principes *a priori*, inhérens à notre raison : elle seule a le mérite de pouvoir déterminer l'idée de l'Être suprême, et peut ainsi produire l'idée d'un créateur du monde.

De cette manière, la théologie morale conduit nécessairement à la religion, c'est-à-dire à la connaissance et à l'observation des devoirs regardés comme des commandemens que Dieu nous prescrits.

TABLE DES MATIÈRES.

Page.

Notice biographique..... 1
Systèmes de Platon, Aristote, Sextus Empiricus, Bruno, Descartes, Spinosa, Lock, Leibnitz, Wolf, Hume..... 5
Kant..... 17
Liste de ses ouvrages..... 33
Prolégomènes. — Définition de la philosophie..... 39
Le *moi* et le *non-moi*..... 43
Lois générales de la nature..... 47
Tableau des conditions subjectives et objectives des connaissances humaines..... 60
Philosophie transcendantale. — Introduction..... 63
Des connaissances pures et des connaissances empiriques..... 64
Des jugemens synthétiques et des jugemens analytiques..... 69
Définition et division de la critique de la raison pure..... 72

Première partie. — Esthétique transcendantale.

Sensibilité, intuition. — Forme et matière..... 73
Temps et espace..... 75

Deuxième partie. — Chapitre premier.

Logique transcendantale..... 85
Analytique transcendantale..... 89
Fonction de l'entendement. — Formes logiques..... 92

Page
Des catégories..... 96
Déduction des catégories..... 103
De la possibilité d'une synthèse..... 107
De l'aperception pure..... 109
Analytiques des principes..... 123
Schématisme des catégories..... 125
Système des principes de l'entendement..... 129
Tableau des principes *a priori*..... 136
Réfutation de l'idéalisme..... 161
Des phénomènes et des noumènes..... 164
Amphibolie des idées réflexives..... 166
De la possibilité d'un objet en général..... 174

Deuxième partie. — Chapitre second.

Dialectique transcendantale..... 177
De la raison en général..... 178
Système des idées transcendantales..... 184
Des raisonnemens dialectiques..... 186
Des paralogismes. — Substantialité. — Simplicité. — Personnalité de l'ame. — Existence de l'ame. — Existence douteuse des objets. — Harmonie de l'ame et du corps..... 189
Antinomies de la raison pure..... 200
Origine des antinomies..... 217
Principe régulatif de la raison pure..... 221
Solution des antinomies..... 223
Théologie rationnelle..... 231
Preuves ontologiques, cosmologiques et physico-théologiques.. 236
Limites de la raison pure et de nos connaissances..... 250
Méthodologie transcendantale..... 255
Discipline de la raison pure. — Définition, axiomes et démonstrations..... 256
Canon de la raison pure..... 265
Différens degrés de connaissances..... 273
Architectonique de la raison pure..... 275
Histoire de la raison pure..... 279
Critique de la raison pratique. — Introduction..... 283
Analytique de la raison pratique..... 291

Page.
Principes du bonheur individuel. — De la sympathie. — Du sentiment moral. — De perfection. — De la volonté de Dieu. 293
Objet de la raison pratique..... 298
Catégories de liberté..... 299
Du devoir..... 304
Dialectique de la raison pratique..... 307
Du bien suprême..... 308
Antinomie de la raison pratique..... 309
Solution de l'antinomie..... 310
Primauté de la raison pratique..... 313
De l'immortalité de l'ame..... 314
De l'existence de Dieu..... 315
Critique du jugement. — Introduction..... 320
Le jugement, faculté législative..... 321
Le jugement est esthétique ou téléologique..... 326
La législation de l'entendement et celle de la raison réunies par le jugement..... 327
Analytique du beau..... 328
Qualité. — Quantité. — Relation..... 330
Idéal de la beauté..... 335
Modalité du beau..... 339
Analytique du sublime..... 340
Du sublime mathématique et du sublime dynamique..... 341
De l'art et des beaux-arts..... 352
Antinomie du goût et sa solution..... 356
De l'idéalisme et de la conformité du but..... 360
La beauté, comme symbole de moralité..... 362
Critique du jugement téléologique..... 365
Analytique du jugement téléologique..... 366
Caractère des buts de la nature..... 368
Les objets, considérés comme but de la nature, sont des êtres organisés..... 370
Principe pour juger l'harmonie intérieure des êtres organisés. 372
Principe du jugement téléologique pour la nature, comme système des buts..... 373
Antinomie et solution du jugement téléologique..... 376
Différens systèmes téléologiques..... 378
Principe critique pour le jugement réfléchissant..... 381

Page.
La conformité du but dans les rapports extérieurs des êtres organisés..... 389
Dernier but de la nature 390
Physico-théologie. — Théologie morale. 394

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

ERRATA.

Page.	Ligne.	
7	13,	*au lieu de* γνμη, *lisez* γνωμη.
11	15,	*au lieu de* ἄισθησεσ, *lisez* ἄισθησις.
12	24,	*au lieu de* Locke, *lisez* Lock.
15	5,	*au lieu de* nomades, *lisez* monades.
16,	5-11,	*au lieu de* Locke, *lisez* Lock.
44,	4,	*au lieu de* différant, *lisez* différent.
99,		la note, *au lieu de* ens, intelligible, *lisez* ens intelligibile.
145,	ligne 4,	*au lieu de* ou la percepion, *lisez* ou que la perception.
170,	15,	*au lieu de* dans un, *lisez* dans une.
174,	25,	*au lieu de* noumène $\frac{a}{0} = \infty$, *lisez* noumène; $\frac{a}{o} = \infty$.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
2798
S366

Schon, L. F.
Philosophie transcendentale

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 02 02 04 016 9